

L'ALLEMAGNE RELIGIEUSE

LE CATHOLICISME

(1800-1848)

I

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

L'Allemagne Religieuse. *Le Protestantisme.* 4e édition 1 volume in-16. (*Ouvrage couronné par l'Academie française: Premier prix Bordin*) .... 3 fr. 50

L'Idée de Patrie et l'Humanitarisme. Essai d'histoire française, 1866-1901. 4e édition. 1 volume in-16.................. 3 fr. 50

Les Nations apôtres. Vieille France, jeune Allemagne — La France dans le Levant. — La France à Rome. — L'Allemagne dans le Levant. — L'Allemagne en Autriche. 3e édition. 1 vol in-16.. 3 fr. 50

Autour du Catholicisme social (1re série) : Néo-catholiques, solidaristes, catholiques sociaux. — Le cardinal Manning. — Le comte de Mun. — Aspects sociaux du catholicisme : Communion des Saints, Apostolat. — Anne de Xainctonge. — Convergences vers le Catholicisme social. — Les Saint-Simoniens. — Le radicalisme italien. — Les Congrès catholiques sociaux. 4e édition. 1 vol. in-16.............................. 3 fr. 50

Autour du Catholicisme social (2e série) : La Démocratie chrétienne. — Le Monastère au Moyen-âge. — Figurines franciscaines. — Léon Ollé-Laprune. — Charles Lecour-Grandmaison. — Les Congrès catholiques sociaux. — Le Devoir d'aujourd'hui. — L'Eglise et les courants politiques du siècle. 2e édition. 1 vol. in-16 .... 3 fr. 50

L'Ecole d'aujourd'hui. 2e édition. 1 volume in-16........ 3 fr. 50

Lendemains d'Unité. Rome, Royaume de Naples. 1 volume in-16 .... 3 fr. 50

Le Pape, les Catholiques et la Question sociale. 3e édition, refondue, précédée d'une lettre de S. Em. le cardinal Langénieux, archevêque de Reims. 1 volume in-12........... 3 fr.

La Franc-Maçonnerie en France, 5e mille. Brochure petit in-16.. 50 c.

Le Pape Léon xiii. 2e édition. 1 brochure in-16............ 60 c.

GEORGES GOYAU

L'Allemagne religieuse

Le Catholicisme

(1800-1848)

TOME I

PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE DIDIER
PERRIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35

1905

PRÉFACE

Au XVIIIe siècle, l'Église germanique faisait corps avec un Empire catholique, et même politiquement canonisé, — le « Saint-Empire ».

Elle fait figure, au XXe siècle, en face d'un Empire protestant, dont le chef, en 1898, s'en fut à Jérusalem exercer une sorte de sacerdoce luthérien [1].

Entre ces deux époques se déroula comme un interrègne, qui, soixante-cinq ans durant, laissa l'Allemagne sans Empire et sans empereur. Il nous semble qu'il y a quelque chose d'attachant dans l'histoire religieuse de cet interrègne, au cours duquel l'Eglise germanique, réduite à sa propre faiblesse, condamnée à se suffire à elle-même, acquit assez de vitalité pour

1. Voir notre livre, *les Nations apôtres : Vieille France, Jeune Allemagne.* (Paris, Perrin, 1903.)

se pouvoir passer de l'appui nominal que lui garantissait le Saint-Empire, assez de confiance en elle-même pour affronter sans peur les graves menaces que lui prodigua l'Empire nouveau.

Le présent livre, qui a pour origine une série d'articles de la *Revue des Deux Mondes*, conduit cette histoire jusqu'à l'année 1848; et, s'il n'avait d'autre objet que de montrer le catholicisme allemand voulant vivre, luttant pour vivre, et réussissant à vivre, il serait déjà permis d'espérer que certains esprits y pussent trouver attrait, que certaines consciences y pussent trouver réconfort.

*
* *

Mais les épisodes que nous avons à retracer n'intéressent pas seulement les destinées de l'Église allemande : ils tiennent une place importante et gardent une portée décisive dans l'histoire du droit de croire et du droit de prier.

Ils marquent la conquête de ces deux droits sur l'absolutisme des États d'Outre-Rhin.

Apostolique de nom, catholique d'étiquette, joséphiste de fait, l'Autriche avait une bureaucratie étroite et mesquine, qui tarissait la sève de l'Église et comprimait les manifestations de

la pensée religieuse, comme elle comprimait toute forme de pensée. « Si j'étais pape, disait plaisamment l'historien catholique Hurter, je fonderais une fête annuelle d'actions de grâces pour remercier Dieu que les Évangiles n'eussent pas été écrits à Vienne. » Hurter pensait que, par ordre impérial, le manuscrit en aurait été saisi... Le *veto* de la censure, en effet, frappait ou retardait impitoyablement tout éveil des esprits et des âmes; le joséphisme rendait à l'Église les hommages qu'on rend à une relique.

Protestante d'étiquette et protestante de fait, la dynastie des Hohenzollern ne montrait pas un moindre mépris pour l'autonomie du protestantisme, que la bureaucratie des Habsbourg pour l'autonomie du catholicisme. De force, elle rassemblait dans un même bercail calvinistes et luthériens, et châtiait par des dragonnades les âmes qui refusaient d'être des sujettes. « Le roi de Prusse, écrivait Lerminier, a ordonné aux adhérents de Luther et de Calvin de concorder ensemble; ils ont trouvé dans une indifférence profonde les facilités de l'obéissance; et sur ce concordat la philosophie, par la bouche de Hegel, a prononcé ces mots : *Ils se sont unis dans la nullité*[1]. »

1. Lerminier, *Au delà du Rhin*, II, p. 177-178 (Paris, Bonnaire, 1835).

Bref, au delà du Rhin, dans la première moitié du XIX[e] siècle, il n'était pas permis d'être catholique comme le voulait Rome, luthérien comme le voulait Luther, calviniste comme le voulait Calvin. Les consciences étaient serves : l'empereur d'Autriche les maîtrisait par ses fonctionnaires, le roi de Prusse par ses garnisaires.

C'était au nom de la liberté religieuse que la Réforme, jadis, s'était détachée de Rome; ce cri de « liberté » avait-il donc perdu toute force et toute vertu? Il avait, au XVI[e] siècle, retenti contre l'Église; ne pouvait-il, au XIX[e], retentir contre l'État? Quelques théologiens de la Réforme s'y risquèrent; mais ils demeurèrent impuissants contre cet esprit de servitude volontaire qui assurait à l'établissement évangélique une certaine homogénéité d'encadrement. A défaut de l'unité intérieure qui résulte d'une foi commune, les hommes d'ordre, soucieux d'un protestantisme bien administré, souhaitaient, pour leur Église, une certaine unité extérieure qui ne pouvait être maintenue que par une contrainte d'État; à défaut de l'invisible lien que crée la possession du même *Credo*, ils voulaient tout au moins un lien visible, solidement tressé par l'omnipotence du prince;

ils auraient craint de travailler contre leur propre édifice ecclésiastique en réclamant de l'Etat la liberté de leurs rapports avec Dieu.

Ainsi, dans ces pays germaniques qui s'étaient, trois cents ans auparavant, piqués d'émancipation religieuse, il semblait que c'en fût fait, à jamais, de l'antique idée chrétienne de l'indépendance des consciences à l'endroit du pouvoir civil.

Il était réservé au catholicisme allemand de recueillir cette maxime oubliée, et de l'arborer comme une conquête essentielle du christianisme. La Prusse, tout d'abord, y vit une provocation : l'audace de l'archevêque Droste-Vischering fut châtiée par la prison. Mais, au bout de quatre ans, l'État prussien capitulait devant les consciences libérées; la cause de l'autonomie religieuse avait vaincu.

La révolution démocratique de 1848 ratifia cette victoire : lorsque le Parlement de Francfort proclama le droit pour les sociétés religieuses de se gouverner à leur gré, il ne faisait que répéter, en les sanctionnant, les mêmes principes qu'avait jadis affirmés, à l'encontre des ministres de Frédéric-Guillaume III, le prélat catholique Droste-Vischering.

Le XVIe et le XVIIe siècles avaient mis à la base

de la vie religieuse allemande la formule fameuse : *Cujus regio, ejus religio;* la tyrannie des souverains sur tous les sanctuaires, sur les églises où Dieu se montre, sur les cœurs où Dieu se cache, paraissait définitivement scellée. Droste-Vischering descella cette tyrannie; et lorsque la démocratie de 1848, s'enchantant du mot de liberté, se tourna vers le sépulcre où le césaropapisme protestant avait enfermé la liberté des âmes, elle en trouva la porte ouverte. Veillant près de cette porte comme l'ange, jadis, près de la tombe désertée par Jésus, les représentants de la hiérarchie catholique purent signifier à la démocratie que déjà, grâce à l'archevêque de Cologne, la liberté des âmes allemandes était ressuscitée.

*
* *

L'histoire que nous tentons a donné lieu, en Allemagne, à d'estimables travaux d'ensemble; M. Henri Schmid, professeur à l'Université d'Erlangen, et M. Henri Brück, mort évêque de Mayence, ont écrit, le premier au point de vue protestant, le second au point de vue catholique, des livres qui nous ont guidés. Mais les deux premiers volumes de Brück, relatifs à la

période qui nous occupe, sont de 1887 et 1889; l'ouvrage de Schmid est plus ancien. De nombreux travaux de détail sont parus en Allemagne dans les quinze dernières années; des monographies précieuses, définitives, ont été publiées [1]. La biographie du cardinal Migazzi par le bénédictin Wolfsgruber a renouvelé l'histoire du joséphisme. L'archevêque Geissel et l'évêque Ketteler ont trouvé dans le jésuite Pfülf un biographe documenté, attentif, scrupuleusement complet. Le professeur « vieux catholique » Friedrich a publié sur Dœllinger trois volumes dont la consultation s'impose. Le centenaire de Mœhler a été l'occasion de plusieurs écrits qui ont leur importance; et le meilleur élève de Mœhler, Staudenmaier, nous est désormais bien connu, grâce au livre de M. Lauchert. La dernière édition des *Konvertitenbilder* de Rosenthal est toute pleine de détails nouveaux : il sied à l'histoire de les mettre en valeur, en attendant qu'ils prennent place tôt ou tard dans une *Psychologie de la conversion*, — « beau livre à écrire [2] », disait naguère M. Brunetière,

1. Nous avons connu trop tard pour pouvoir nous en servir, l'ouvrage de M. Ludwig : *Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur Kirchlichen Restauration.* (Paderborn, Schöningh, 1904).

2. Brunetière, *Discours de combat, nouvelle série*, p. 286 (Paris, Perrin, 1903).

livre dont on rêverait qu'il l'écrivît lui-même. La correspondance du peintre Steinle, publiée en 1899, est pour le romantisme artistique comme le chant du cygne : elle méritait de nous rendre attentifs, comme acte de foi, comme acte même de dévotion. L'art religieux de l'école de Düsseldorf a donné lieu à de bonnes études de M. Finke et de M. Schaarschmidt. Quittant l'art pour la politique, le romantisme pour le parlementarisme, nous avons à retenir, au passage, le tout récent volume de M. Stölzle sur le député catholique Lasaulx, et surtout à remercier M. Louis Pastor d'avoir un instant pris congé de la période de la Renaissance pour consacrer à Auguste Reichensperger deux volumes qui demeureront une source d'élite pour l'histoire d'Allemagne, l'histoire de l'Église, et l'histoire de l'art gothique. Ainsi, depuis Schmid et depuis Brück, la bibliographie dont il faut disposer lorsque l'on veut étudier entre 1800 et 1848 le catholicisme germanique, s'est très notablement enrichie; et la bonne fortune nous est parfois advenue d'utiliser pour notre travail des documents qui sembleraient au premier abord n'avoir aucun rapport avec lui; telles, par exemple, les correspondances dernièrement exhumées du général de Wrangel, si précieuses

pour nous faire tâter le pouls de l'opinion westphalienne au moment de l'arrestation de Droste-Vischering.

*
* *

Avec l'aide de ces ressources nouvelles, nous n'avons pas prétendu, d'ailleurs, reprendre exactement la tâche que M. Schmid et M. Brück avaient heureusement remplie. Ils se faisaient, à proprement parler, les historiens de l'établissement catholique en Allemagne : notre ambition fut plus vaste, et peut-être trop. Lorsque nous envisageons le catholicisme, nous aimons projeter nos regards en dehors des chapelles et des cloîtres, et les promener à travers ce vaste monde où le catholicisme aspire à rayonner. La théologie nous intéresse surtout, si nous osons dire, en fonction des intelligences auxquelles elle s'adresse; la pratique religieuse, en fonction des progrès moraux et sociaux qu'elle favorise ou qu'elle exige. Nous prenons attrait à les considérer, l'une et l'autre, comme des forces de pénétration, qui font de la foi catholique une maîtresse de pensée et une maîtresse de vie. Ce n'est pas qu'on ne puisse s'instruire en allant surprendre la théologie dans ses

doctes solitudes, au fond desquelles l'ampleur de ses in-folios et le caractère spécial de son idiome lui font une sorte de barricade; ce n'est pas qu'on ne puisse s'édifier en entrant à pas assourdis dans les chapelles où s'isole pieusement la pratique, et d'où le parfum de l'encens chasse l'odeur de renfermé. Mais au delà des bibliothèques, l'Église veut régner sur les esprits; au delà des sacristies, elle veut régner sur les existences; et si elle cessait de vouloir vivre d'une vie toujours plus riche et plus pénétrante, et qui de plus en plus imprègne tout en dehors d'elle, elle cesserait par là même de vivre.

Aussi ne sera-t-on pas surpris qu'en regardant l'Église allemande nous ayons beaucoup regardé l'Allemagne elle-même. A certaines pages de ce livre, il sera question de poésie et de philosophie, de peinture et de sociologie, parfois même de politique; et pour qu'il ne fût pas question de tout cela, il eût fallu que le catholicisme allemand, à l'époque où nous l'observons, eût été quelque chose de mort. Mais c'est parce qu'il était vivant, et très vivant, que nous avons peut-être, et rien qu'en nous occupant de lui, accru de quelques détails nouveaux l'histoire politique, l'histoire sociale, l'histoire littéraire.

Isoler l'histoire religieuse par un effort d'abstraction, c'est commettre une amputation : entre l'Église, qui pénètre ou veut pénétrer le monde, et ce monde lui-même, dont nous parlent les historiens de la littérature, ou ceux de la politique, ou ceux de la société, il n'y a pas seulement des épisodes accidentels d'entente ou de conflit, il y a tout un ensemble de frôlements, de répercussions, d'actions et de contre-actions, qui, pour faire moins de bruit que ces incidents passagers, ne sont pas moins dignes d'une étude curieuse et vigilante. A toute époque, l'orientation de la société humaine par rapport à l'Église, lors même qu'elle ne se dénote par aucun de ces événements qu'enregistre l'acoustique un peu superficielle des chroniqueurs, mérite d'être observée, définie, analysée; et c'est une page importante de l'histoire de l'Église, que l'histoire de l'opinion concernant l'Église.

Ainsi conçue, notre matière devenait étrangement complexe : nous n'osons nous flatter de l'avoir dominée, moins encore de l'avoir épuisée. Si de studieux lecteurs, en prenant congé de nous, s'attachent à reprendre tels ou tels de

nos paragraphes, s'ils y pressentent des sujets de livres, et si ces livres, enfin, précisent et achèvent nos ébauches, nous nous en réjouirons. Nous avons la conviction qu'on pourrait trouver, dans la période que nous étudions, la séduisante occasion de quelques belles monographies, qui honoreraient leurs auteurs et serviraient l'histoire. Puissions-nous du moins avoir dégrossi l'ouvrage! Certains spécialistes, dit-on, considèrent comme une jouissance de fermer les routes derrière eux. Ils placent bien mal leur plaisir; est-il au contraire une plus attachante ambition que celle d'ouvrir une route, d'en faciliter l'accès, et même, Dieu aidant de la faire aimer?

Paris, 31 mai 1905.

N. B. — Lorsqu'on trouvera dans nos notes une citation de Brück, sans autre indication, il s'agit de la *Geschichte der Katholischen Kirche im neunzehnten Jahrhundert* (Mayence, Kirchheim).

LIVRE I

DU JOSÉPHISME AUX CONCORDATS

CHAPITRE I

L'ESPRIT D'OPPOSITION DANS LA SECONDE MOITIÉ DU XVIII[e] SIÈCLE : FEBRONIUS ET JOSEPH II

Un système politique : le joséphisme. — Un système canonique : le fébronianisme. — Nécessité de les connaître pour comprendre l'Allemagne catholique du XIX[e] siècle.

I. La méthode des anciens canonistes. — Le janséniste Van Espen : esprit nouveau, méthode nouvelle. — La jeune école de canonistes ; son alliance avec les princes-évêques.

II. Nicolas Hontheim. — Le livre de Justinus Febronius sur l'état de l'Eglise et la légitime puissance du pontife romain. — La Curie romaine dénoncée comme un obstacle à la réunion des Eglises. — Condamnations successives portées par la Curie. — Succès immense du livre en Europe : la faveur des diverses cours. — Eloge de Febronius par Choiseul. — Réfutations et ripostes. — La rétractation de Hontheim. — Interdiction en Autriche et dans les Pays-Bas du bref de Pie VI annonçant cette rétractation.

III. Joseph II : conception qu'il a de « son » Eglise. — Les principes du joséphisme sur la délimitation des deux pouvoirs : mémoire de Heinke. — Le bien de la religion et le bien de l'Etat. — La religion transformée en pédagogie au service de l'Etat. — L'idéal joséphiste du prêtre. — Le mépris des droits

historiques de l'Eglise. — Eviction de l'influence papale et de l'influence des supérieurs d'ordres ; insertion de l'Eglise dans la contexture de l'Etat.

IV. La besogne des canonistes d'Etat. — Les laïques : Riegger, Eybel, Pehem. — Rôle du bénédictin Rautenstrauch. — Les nouveaux programmes d'éducation des prêtres et des moines. — Les collaborateurs de Joseph II pour la direction des séminaires. — L'épiscopat exclu de la vie de l'Eglise.

V. Opposition entre les droits que Febronius réclamait pour l'épiscopat et le rôle insignifiant auquel était réduit l'épiscopat de Joseph II. — Ce que prend Joseph II dans Febronius et ce qu'il y laisse. — Insouciance de Joseph II pour les intérêts généraux de la chrétienté. — Difficultés de Clément Wenceslas, prince-archevêque de Trèves, avec Joseph II : intervention de Febronius en faveur des prétentions joséphistes. — Capitulation du fébronianisme devant le joséphisme.

VI. La réglementation de l'Eglise joséphiste. — La foi : idées de l'Etat sur les saints, le diable et les morts. — La discipline : limitation de l'ascétisme monastique, suppression des confréries. — La liturgie : esprit d'économie de l'Etat sacristain. — Les cimetières : essai de suppression des cercueils.

VII. Joseph II et les « pancartes » papales. — Voyage de Pie VI à Vienne : inquiétude des ministres de l'empereur. — Insuccès apparent du pape. — Voyage de Joseph II à Rome. — Affirmation implicite, résultant des démarches mêmes du joséphisme, que les choses d'Eglise doivent être réglées par des actes bilatéraux. — Retour d'opinion en faveur de la papauté : l'historien protestant Jean de Müller ; l'apologie de la théocratie pontificale.

Les deux demi-victoires du Saint-Siège.

Rome comptait pour peu de chose, dans l'Allemagne du XVIIIe siècle. Le rêve de tous les souverains, même catholiques, était de se rendre papes en leurs terres. Quiconque portait un sceptre se plaisait à le recourber en crosse : du droit de déterminer la confession religieuse des sujets au droit de gérer en ses moindres détails le fonctionnement de cette confession, il n'y avait en réalité qu'un pas ; or la paix d'Augsbourg avait attribué aux princes la première de ces pré-

rogatives, et d'eux-mêmes ils s'arrogeaient la seconde. Raillant les ukases ecclésiastiques de son voisin Joseph II et la manie qu'il avait de légiférer sur la liturgie, Frédéric II, roi de Prusse, le traitait de sacristain : cela voulait être une épigramme, mais, en fait, il fallait être un peu sacristain et ne point redouter les minuties de ce pieux office, pour remplir à la satisfaction des légistes le métier de prince ou de roi. Une théorie existait, — fournie de longue date par les juristes, et récemment étayée par les dissertations à la mode sur le « contrat social, » — d'après laquelle l'établissement religieux était chose d'Etat : le droit romain, depuis longtemps, militait en faveur de cette thèse, la philosophie de Rousseau achevait de la consacrer; et Marie-Thérèse et Joseph II la firent passer dans les lois, en édifiant un système demeuré fameux dans l'histoire sous le nom de *Joséphisme*.

Evêques et archevêques, eux aussi, étaient des princes séculiers : pour régenter à leur gré la discipline et la foi dans les territoires, souvent fort étendus, sur lesquels s'exerçait leur autorité temporelle, ils n'auraient eu, tout simplement, qu'à raisonner comme les souverains laïques.

Si l'on admettait que, maîtres absolus du sol, ils étaient en même temps maîtres absolus des âmes, n'étaient-ils pas libres de les préserver contre l'influence romaine? Et ne pouvaient-ils pas, à l'abri de leur sceptre, maintenir leur crosse indépendante du Pape? Mais l'argument était à deux tranchants ; car, en dehors de ces morceaux de terre sur lesquels pesait leur double droit de

souverains et de pasteurs, leur juridiction spirituelle englobait, par surcroît, certaines principautés laïques avoisinantes ; et le système en vertu duquel le possesseur de la terre est propriétaire des âmes pouvait, si les princes laïques le voulaient appliquer jusqu'au bout, paralyser ou supprimer, sur leurs domaines, la suprématie pastorale des princes-évêques d'alentour. Ainsi la même dialectique qui eût permis à ces dignitaires d'Eglise de se transformer, sur leurs propres terres, en véritables autocrates et de faire bon marché du Pape, les eût exposés, hors de leurs terres, à d'irréparables humiliations, en permettant au pouvoir laïque de faire bon marché de leurs crosses.

Aussi les électeurs ecclésiastiques et les prélats qui suivaient leur exemple aimaient-ils mieux objecter au Saint-Siège leurs droits d'évêques que leurs droits de souverains. Dans leur lutte contre Rome, ils préféraient aux arguments d'ordre juridique les arguments d'ordre canonique, procurés à profusion par les textes conciliaires du xve siècle et par les publications gallicanes de l'âge postérieur. Si le Pape, quand même, continuait à prendre des privautés, ils en seraient quittes, ensuite, pour lui signifier qu'au demeurant les consciences de leurs sujets leur appartenaient ; mais, puisqu'ils trouvaient dans les conciles de Constance et de Bâle de subtils considérants pour maintenir à une respectueuse distance leur éminent collègue du Vatican, l'expérience valait la peine d'être tentée. Cette expérience s'appela le *fébronianisme*.

C'est ainsi qu'à la veille du XIXe siècle l'Eglise romaine, en Allemagne, se heurtait à l'opposition constante de deux doctrines, dont l'une, le joséphisme, était une doctrine d'Etat, dont l'autre, le fébronianisme, était une doctrine d'Eglise; la première plaidait pour les rois, la seconde pour les évêques, et toutes deux contre le Pape.

Différentes à leur point de départ, diverses en leurs arguments, c'est contre lui qu'elles se coalisaient. Leur vie fut longue, et leur coalition durable : responsables au XVIIIe siècle de la décadence religieuse, elles demeurèrent les idées-forces auxquelles devait se heurter, au cours du XIXe siècle, l'idée catholique ressuscitée; elles offrirent aux grands et petits Etats de l'Allemagne la philosophie religieuse dont ils s'armèrent contre l'Eglise frémissante et rajeunie; et les luttes dont nous devons retracer l'histoire risqueraient de rester incomprises si l'on ne savait, au préalable, comment les canonistes militants, qui faisaient de Febronius leur bréviaire et comment les légistes militants, qui enregistraient les inspirations de Joseph II avaient à l'avance dessiné et fortifié leur front de bataille.

I

Le droit canon, durant la première moitié du siècle, avait été représenté, en Allemagne, par un certain nombre de religieux, consciencieusement outillés d'une science traditionnelle, et qui

jugeaient leur tâche achevée lorsqu'ils avaient dûment commenté le *Corpus juris canonici*[1] : interprètes fidèles du texte des Décrétales, c'est en lui-même qu'ils étudiaient ce texte, sans y voir le germe ou le fruit d'une évolution historique ; et les conclusions qu'ils en tiraient étaient rigoureusement conformes à l'orthodoxie romaine[2].

Mais, tandis qu'ils poursuivaient en toute sûreté de logique leur docile labeur, on commençait à s'occuper, autour d'eux, des travaux de « droit ecclésiastique universel » qu'avait publiés à Louvain, entre 1693 et 1728, le professeur Bernard Van Espen, et que les prohibitions de l'Index, en 1734, signalaient à l'attention frondeuse de l'Allemagne. Les condamnations doctrinales portées par la Curie contre Port-Royal avaient peiné Van Espen ; en pieux janséniste qu'il était, il briguait une revanche ; il crut avoir trouvé, sur le terrain du droit canon, l'occasion d'ennuyer Rome en épluchant les Décrétales, comme le Saint-Siège avait épluché l'*Augustinus*. Il s'en fut mourir en Hollande, janséniste impénitent, brouillé avec l'Eglise : cette mort scella son œuvre, et en accentua la signification[3].

Si considérables qu'ils fussent, les livres de

1. Voir Rösch, *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, 1903, p. 446. Les articles successifs publiés dans cette revue par M. Rösch, en 1903 et 1904, sous le titre : *Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung* (*Febronianismus und Josephinismus*) ont véritablement renouvelé, grâce aux érudites recherches dont ils sont le fruit, l'étude de ces systèmes canoniques.

2. On trouvera l'énumération de ces divers canonistes, avec leur biographie et leur bibliographie, au tome III de l'ouvrage de Schulte : *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von der Mitte des 16 Jahrhunderts bis zur Gegenwart* (Stuttgart, Enke, 1880).

3. Sur Zeger Bernhard Van Espen (1646-1728), voir Schulte, *op. cit.*, III, I, p. 704-707.

Van Espen se réimprimèrent à plusieurs reprises ; ils offraient cette commodité de fournir toujours, contre Rome, les armes qu'on y cherchait. Mais ils furent plus et mieux qu'un arsenal, ils donnèrent l'exemple d'une méthode nouvelle. Ils éveillèrent dans les cerveaux allemands l'idée d'un droit canon tout autre que celui qui s'enseignait communément, d'un droit canon qui interrogerait les Décrétales sur leur genèse avant de les interroger sur leur contenu[1], qui entreprendrait de consulter l'Etat sur l'Eglise au lieu de signifier tout d'abord ce que l'Eglise voulait être, et qui ferait miroiter devant l'Etat séduit l'idéal d'un christianisme primitif, encore inorganique, et plus accessible, dès lors, à la prise souveraine du pouvoir civil[2].

Pour construire ce droit nouveau, l'on entremêlait aux théories politiques, qui accréditaient les prétentions de l'Etat, une certaine critique de textes, épineuse et malveillante, qui discutait et contestait les prérogatives de l'Eglise ; on affectait, en même temps, une certaine érudition historique, pieusement curieuse du christianisme primitif ; on avait d'édifiantes façons d'explorer les souvenirs des premières chrétientés, et d'y chercher l'organisation ecclésiastique du Vatican moderne ; et comme on ne l'y trouvait point, l'on en tirait tout

1. Encore que ce ne soit pas ici le lieu d'étudier la question des Fausses Décrétales et du Pseudo-Isidore, nous croyons devoir renvoyer le lecteur aux études de M. Paul Fournier, dans la *Nouvelle Revue historique du Droit français et étranger*, 1887 et 1888, et dans le compte rendu du congrès scientifique international des catholiques de 1888.

2. Le prêtre séculier Barthel (1697-1771), professeur à l'Université de Wurzbourg, fut le premier en date parmi ces canonistes nouveaux. Voir Schulte, *op. cit.*, III, 1, p. 183-185.

de suite des conclusions contre les « nouveautés » introduites par les papes. On faisait, d'ailleurs, des emprunts aux nombreux et divers systèmes par lesquels s'était exprimé, à travers l'histoire, l'esprit d'opposition à l'endroit du monarchisme papal; et de tous ces systèmes, avec toutes ces nuances de méthode, la science allemande allait composer une vaste synthèse canonique, radicalement hostile à la papauté, sorte de codification de toutes les opinions antiromaines qui s'étaient produites au cours des siècles. Les vieux griefs historiques de la nation germanique contre la fiscalité du Saint-Siège[1] reprenaient une voix et retrouvaient un écho; ils étaient fortifiés, corroborés, amplifiés par l'insurrection d'une série d'autres griefs, d'ordre philosophique, contre la « superstition » et contre les ténèbres du moyen âge; et l'on entendait parler, par la bouche de certains canonistes, des morts qu'on croyait muets à jamais, et des vivants qu'on pouvait croire excommuniés, tantôt les Pères de Constance et de Bâle, ou les « orateurs » qui, dans les diètes de Nurenberg, rédigeaient contre le Saint-Siège des cahiers de doléances, tantôt Voltaire, les encyclopédistes, et les « libertins » des bords de la Seine.

Que ce droit canon nouveau, encore qu'il désarmât la puissance religieuse, fût assuré de trouver un accueil complaisant chez plusieurs membres de l'épiscopat germanique, c'est de quoi l'on ne saurait être surpris, si l'on veut bien songer que leur opulence était mécontente des tributs prélevés

1. Voir, au sujet de ces « griefs », Janssen, *l'Allemagne et la Réforme*, traduction Paris, II, p. 286 et 347-351 (Paris, Plon, 1889).

par le Saint-Siège sur les évêchés[1]; que leur coquetterie à l'égard des « lumières » se faisait volontiers frondeuse à l'endroit de cette puissance romaine, exaltée par le « fanatisme » du moyen âge; et que leur esprit d'absolutisme, enfin, trouvait un plaisir d'orgueil à dresser leurs crosses devant la tiare. Intérêt pécuniaire, prurit de flatter l'opinion, susceptibilités hiérarchiques, tout conspirait à les raidir vis-à-vis de Rome.

Entre l'ambition de ces princes-évêques et la jeune école de canonistes, l'alliance dès lors était toute naturelle; et c'est de l'entourage d'un électeur ecclésiastique, celui de Trèves, qu'allait sortir, masqué d'abord, et puis visière levée, le plus illustre théoricien du droit nouveau.

II

Il s'appelait Nicolas Hontheim, et, de 1748 à 1779, fut coadjuteur de Trèves[2]. Son érudition

1. Les exigences de la fiscalité romaine à l'endroit des princes-électeurs, à la fin de l'ancien régime, ne peuvent être équitablement appréciées, si l'on ne tient compte, d'autre part, du revenu considérable dont jouissaient ces prélats. On a calculé, par exemple, que la somme que devait payer au Pape, une fois pour toutes, chaque nouveau prince-archevêque de Mayence, ne dépassait pas, si grosse qu'elle nous puisse paraître, la 28e partie de son revenu annuel (Rösch, *loc. cit.*, 1883, p. 468, n. 3). — Cf. Pacca, *Œuvres*, trad. Queyras, II, p. 335-341 (Paris, Sagnier et Bray, 1846).

2. Les deux ouvrages les plus récents sur Hontheim (1701-1790) sont : Otto Meier, *Febronius, Weihbischof Johann-Nicolaus von Hontheim und sein Widerruf* (Tubingue, Mohr, 1880); et Küntziger, *Febronius et le Fébronianisme* (*Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique*, t. XLIV, 1891). Voir spécialement, pour la vie de Febronius, les deux écrits intitulés : *Directoire chronologique pour l'histoire de la vie et des ouvrages de*

méritait l'estime ; les travaux qu'il a consacrés aux antiquités du pays trévire font époque dans l'archéologie locale[1]. Mais il rêvait d'une autre gloire : le souvenir des cours de Van Espen, qu'il avait entendus au temps de sa jeunesse, obsédait sa pensée ; l'esprit même de ces cours l'avait à jamais imprégné, et les jésuites de Trèves, de longue date, furent en délicatesse avec lui[2].

A la fin de septembre 1763 se répandirent en Allemagne quelques exemplaires d'un mystérieux in-4° qui s'intitulait : *De l'état de l'Eglise et de la légitime puissance du pontife romain*[3]. La ville de Bouillon était indiquée comme lieu d'impression ; en fait, c'était à Francfort-sur-le-Mein que le livre était sorti des presses. L'auteur signait Justinus Febronius : tout de suite Hontheim fut soupçonné. Son éditeur confirma les soupçons ; Hontheim commença par nier, et puis il avoua. Il avait une nièce, du nom de Justine, qui, en religion, s'était appelée Febronia : tendresse d'oncle ou prudence de publiciste, il s'était forgé pour lui-même le pseudonyme « Justinus Febronius », faisant ainsi de la pauvre chanoinesse la marraine authentique d'une hérésie[4].

Hontheim (Meier, *op. cit.*, p. 221-234); et *Histoire de la vie de Jean-Nicolas de Hontheim, auteur de « Febronius », et de sa rétractation* (Meier, *op. cit.*, p. 234-296).

1. Le professeur Kraus, dans l'article *Hontheim* de l'*Allgemeine Deutsche Biographie*, insiste, de très intéressante façon, sur l'érudition du personnage.

2. Meier, *op. cit.*, p. 253-254.

3. Nous citons l'ouvrage, ou plutôt le premier volume de l'ouvrage, d'après la traduction intitulée : *Traité du gouvernement de l'Eglise et de la puissance du Pape par rapport à ce gouvernement, traduit du latin de Justin Febronius, jurisconsulte*, par L. D. L. S., membre de l'Académie de B. (A Venise, chez Pierre Remundi, 1766, 2 vol.). D'après Küntziger (p. 69), le traducteur serait un docteur de la Sorbonne, Pierre Bonhomme.

4. Meier, *op. cit.*, p. 257.

Febronius reconnaît le Pape comme le Vicaire de Jésus-Christ[1] ; il professe que l'Eglise a besoin d'un chef qui la dirige, et que les nœuds qui lient les membres au chef doivent être sacrés et inviolables ; il veut que la primauté soit conservée dans l'Eglise avec soin, et saintement honorée[2]; et Photius, qui la voulut saper en ses assises, lui paraît un insensé[3].

Mais cette primauté n'est pour lui qu'une simple prééminence; tout ce qu'elle comporte, c'est un droit d'inspection et de direction sur les divers diocèses, semblable à celui qu'un métropolitain possède à l'endroit de ses suffragants; mais elle n'entraîne, pour le Pape, aucune juridiction.

Le pouvoir des clefs a été conféré par le Christ à tout le corps des fidèles; il leur appartient à tous, *radicaliter et principaliter*; c'est à titre d'usufruit, *usualiter et usufructualiter*, qu'il est exercé par les évêques ; et, quant au Pape, il est supérieur à chaque évêque en particulier, en vertu de ce que Hontheim appelle la *majoritas ;* mais cette *majoritas* ne s'étend pas sur le corps épiscopal dans son ensemble ; le corps épiscopal est le véritable souverain de l'Eglise. En haine de ces principes, un système de gouvernement a été installé par les « curialistes », système en vertu duquel « l'économie sacrée et évangélique, instituée par Jésus-Christ et observée par les apôtres, est renversée, les nerfs de la discipline ecclésiastique affaiblis et

1. « Nous reconnaissons en vous, Très Saint-Père, le Vicaire de Jésus-Christ. » (*Traité*, I, p. II. Epître de l'auteur à Clément XIII.)

2. *Traité*, II, p. 544 (chap. IX, section 11).

3. *Traité*, I, p. XII (Epître aux rois et aux princes chrétiens) : *insanum Photium*.

brisés, les statuts des premiers conciles généraux abattus, les lois des jugements détruites, les droits des évêques troublés, et bien des choses confondues dans la distribution des bénéfices, dans l'accord des dispenses et dans la juridiction[1] ». Il y a « excès de la puissance papale[2] » : c'est là « le plus grand des abus ». Y couper court, « ce serait ouvrir le véritable chemin par lequel on ramènerait successivement les provinces et les royaumes[3] », car « les Eglises ne se réuniront jamais tant que les choses resteront dans l'état actuel à Rome[4] ». Ainsi Rome, centre de l'unité, est en même temps devenue l'obstacle à l'unité : c'est par zèle pour l'Eglise universelle, c'est par catholicisme, pourrait-on dire, que Febronius affecte de combattre le romanisme. Son livre est composé — suivant les termes formels du sous-titre — « pour la réunion des chrétiens dissidents » : *Liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus ;* et deçà delà l'auteur risque certaines avances à l'endroit des protestants, leur offrant, par exemple, la communion sous les deux espèces, ou bien insinuant qu'on pourrait permettre aux ministres luthériens qui rentreraient dans le sein de l'Eglise de garder, tout ensemble, leurs femmes et leurs fonctions sacerdotales, à l'image des prêtres « grecs unis[5] ». Or la Curie romaine fait obstacle à ces plans d'union ; elle est la « cause de la séparation des Eglises », l' « entrave au retour

1. *Traité*, II, p. 545.
2. *Traité*, I, p. III (Epître à Clément XIII).
3. *Traité*, I, p. XVIII (Epître aux rois et princes chrétiens).
4. *Traité*, I, p. XXIII (Epître aux évêques de l'Eglise catholique).
5. Rösch, *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1903, p. 464.

... à la conversion des
...lisation romaine suc-
...ans ambages, se pose
...ntrevoit un vague et

l'unité. Il inaugurait ainsi cette longue série de tentatives auxquelles nous fait assister l'histoire religieuse de l'Allemagne contemporaine, et qui, chaque quart de siècle à peu près, sous le prétexte toujours déçu de réconcilier en Allemagne les confessions chrétiennes, mettent en péril l'intégrité dogmatique ou la cohésion disciplinaire du catholicisme universel.

L'*Index* et le pape Clément XIII en 1764[1], le pape Clément XIV en 1769[2], le pape Pie VI en 1775[3], s'élevèrent solennellement contre ce livre.

« Il s'efforce, déclarait Clément XIII, de détruire de fond en comble la chaire romaine, sur laquelle, comme sur un fondement, s'appuie l'Église catholique. » Il semblait qu'à Saint-Pierre de Rome un toscin se mît en branle pour l'alarme de l'Allemagne et du monde chrétien. Clément XIII écrivait à divers évêques allemands trois lettres successives pour qu'ils prohibassent l'ouvrage[4]; il faisait intervenir ses nonces auprès des cours étrangères pour lutter contre la doctrine nouvelle. Or les évêques d'Eichstädt, de Brixen, de Fulda, de Goritz, d'Hildesheim, de Liège, de Münster, d'Osnabrück, d'Olmütz, de Paderborn, de Passau, de Ratisbonne, de Salzbourg, de Spire, de Trente, de Worms, de Wurzbourg[5], fermèrent les oreilles à la parole du Pape et les yeux sur la circulation du livre; Febronius, en leurs diocèses, poursuivait sa promenade triomphante.

1. Küntziger, *op. cit.*, p. 62-63.
2. Küntziger, *op. cit.*, p. 81-82.
3. Küntziger, *op. cit.*, p. 98-99.
4. Küntziger, *op. cit.*, p. 63-64.
5. Küntziger, *op. cit.*, p. 64-65.

Quant aux nonces, ils informaient successivement la Cour de Rome que le terrible ouvrage, hautement patronné par le Sénat de Venise, était l'objet dans cette ville d'une réédition latine et d'une version italienne; qu'en France, on le traduisait à deux reprises; qu'en Espagne, le Conseil même de Castille couvrait en partie les frais d'une impression nouvelle, et que ce livre, suivant l'expression du futur cardinal Caprara, « servait de Code à la Cour et à la Nation[1] »; qu'en Portugal se publiait un Febronius latin, puis un Febronius portugais, qui même se distribuait gratuitement; qu'en moins d'un an plus de 700 exemplaires s'en vendaient à Vienne; et que l'Allemagne enfin, après avoir lancé dans le monde ce séditieux latin, faisait le succès d'une traduction allemande[2].

Sous divers formats, en diverses langues, Febronius accomplissait son tour d'Europe : les Gouvernements lui souriaient, et Choiseul écrivait : « Les motifs de l'animosité de la Cour de Rome font trop d'honneur à ce prélat savant et vertueux, pour croire qu'ils puissent porter atteinte à l'estime et à la confiance de l'Electeur de Trèves pour lui. Si le livre de Febronius a pu répandre la doctrine de l'Eglise gallicane dans les autres Etats catholiques, c'est une obligation immortelle que ces Etats auront à ce prélat[3]. »

Les réfutations surgissaient, l'une après l'autre : l'une d'entre elles, même, était signée d'un théologien dont l'Eglise fera plus tard un docteur, saint

1. Küntziger, *op. cit.*, p. 79.
2. Küntziger, *op. cit.*, p. 65-70.
3. Küntziger, *op. cit.*, p. 77-78.

Alphonse de Liguori[1]. Mais, sous la poussée des assauts, Febronius reprenait son élan, se multipliait, se prodiguait; il répliquait au jésuite Zaccaria en publiant un second, un troisième, un quatrième volume; au dominicain Mamachi, en faisant paraître un abrégé de toute son œuvre, précédé d'une contre-riposte[2].

C'est par l'action successive des nonces Caprara et Bellisomi sur le prince électeur de Trèves que Rome, en 1778, obtint de Hontheim une rétractation[3] : Pie VI, au jour de Noël, en informa les cardinaux par un discours qui était un véritable cri d'allégresse[4].

Mais, outre qu'un nouvel écrit publié par Hontheim en 1781, sous forme de « commentaire » à sa rétractation, en affaiblissait singulièrement la portée, tout un parti subsistait, dans l'Église, dans les universités, dans les cours, qui demeurait fébronien, avec ou sans Febronius.

Peu de jours après le consistoire de 1778, un parent de Hontheim recevait la lettre suivante :

En simple citoyen de l'Univers, j'ai été peiné de la démarche à laquelle s'est laissé entraîner ce pauvre vieillard... Mais ce qui peut consoler de ce triomphe apparent de la

1. Voir Angot des Rotours, *Saint Alphonse de Liguori*, p. 127-128. Paris, Lecoffre, 1903. — Le P. Jules Jacques a publié en 1876 une traduction française de la *Défense du pouvoir suprême du souverain pontife contre Justin Febronius*, par saint Alphonse de Liguori.

2. Küntziger, *op. cit.*, p. 85-97.

3. Sur la question de la rétractation, dont on discutera longtemps encore jusqu'à quel point elle fut sincère, voir Meier, *op. cit.*, p. 96-137. Krufft, parent et confident de Hontheim, a écrit son *Histoire*, publiée par Meier (*op. cit.*, p. 234-296) pour nier la valeur de cette rétractation et établir la fidélité intime et constante de Hontheim aux opinions de Febronius.

4. Küntziger, *op. cit.*, p. 120. — Rapprocher la lettre de Pie VI au

Curia romana, c'est que tous les pays sensés de la catholicité, malgré la rétractation du bonhomme, n'en restent pas moins persuadés de la vérité de toutes les choses qu'il a dites et que tant d'autres avaient dites longtemps avant lui[1].

Ces lignes étaient signées du prince de Kaunitz, chancelier de la cour impériale ; et malgré le nonce, malgré le cardinal Migazzi, archevêque de Vienne, l'impératrice Marie-Thérèse, sans même attendre le rapport des censeurs, prohiba formellement que les actes du consistoire, qui mentionnaient avec honneur la rétractation de Febronius, fussent publiés ou distribués dans les limites de ses Etats[2]. Le Conseil privé, au jour de l'Annonciation de 1779, étendit aux Pays-Bas la défense impériale en la motivant solennellement :

Le Conseil observa dans la délibération que l'importance que le Pape a mise à cette rétractation en tenant consistoire à ce sujet avec un apparat extraordinaire, annonce assez ouvertement un dessein de sa part de faire revivre, s'il était possible, le système absurde de la domination de la Cour de Rome, qui, éclos dans des temps de ténèbres et d'ignorance, a fait trop longtemps la désolation des peuples et des souverains, et que les lumières du siècle sont enfin venues à bout de détruire universellement et sans ressource ; que l'ordre du clergé étant cependant encore rempli par tant de sujets peu éclairés ou hypocrites qui, soit par superbe, soit par intérêt, se croient obligés d'adhérer à tous les principes ultramontains et à toutes les prétentions de la Cour de Rome, il n'est pas douteux que cette Cour ne cherchera à en tirer parti pour répandre et accréditer de

cardinal Migazzi, archevêque de Vienne, sur la rétractation (Wolfsgruber, *Christoph Anton Kardinal Migazzi, Fürsterzbischof von Wien*, p. 391, n. 2. Ravensburg, Kitz, 1897).

1. La lettre a été pour la première fois publiée par Küntziger, *op. cit.*, p. 186.

2. Küntziger, *op. cit.*, p. 131-134 et 193.

nouveau ses maximes à la faveur de ces rétractations solennelles d'un ouvrage qui a été considéré généralement et à juste titre comme rempli de lumières et conforme aux vrais principes : il paraît convenir à tous égards de faire une démonstration qui puisse leur en imposer[1].

C'est ainsi que, pour « en imposer » à Rome, sur tout le territoire de la Majesté Apostolique, on condamnait les sujets à ignorer que le coadjuteur de Trèves s'était rétracté, et que le Pape s'était réjoui. Au moment où le fébronianisme subissait de la part de son inventeur un demi-désaveu, d'ailleurs extrêmement équivoque, les gouvernements de Marie-Thérèse et Joseph II se montraient plus fébroniens que Febronius lui-même, au risque de justifier l'amusant grief que Voltaire faisait au Saint-Empire romain germanique, de n'être plus ni saint ni romain.

III

Sauf peut-être Frédéric II de Hohenstaufen, l'inquiétant César qui se servit de l'Islam pour ennuyer la papauté, jamais souverain ne fut plus antiromain que l'empereur Joseph II, dont la mort précéda de quinze ans seulement l'effondrement même du Saint-Empire.

On avait vu, dans le cours des siècles, des rois s'improvisant, en matière ecclésiastique, juges et docteurs ; mais, en général, ils ne refusaient point d'entrer en colloque avec Rome, ne fût-ce que

1. Küntziger, *op. cit.*, p. 194.

pour rassurer leurs consciences; et s'ils jouaient aux théologiens, c'était par quelque surprise d'occasion, non en vertu d'un plan préconçu. Joseph II, lui, s'est fait une idée de la religion, et du dogme, et du culte : à cette idée tout dans son Eglise se doit plier [1]. Il en discutera, si bon lui semble, avec ses conseillers [2], mais non point avec le Pape ou les nonces; chez lui, Joseph II est le maître, et « son » Eglise est « chez lui ». Mais comme en même temps il est croyant, comme il veut vivre correctement et mourir correctement, et comme dès lors il est contraint de laisser quelque rôle à Dieu dans l'établissement religieux, d'y faire à Dieu, qui l'a fondé, une part sur laquelle les bureaux n'aient point à empiéter, Joseph II, d'un coup de crayon souverain, trace une ligne de démarcation. Nous la trouvons indiquée, en termes très précis, par l'un des hommes qui exercèrent le plus d'influence sur la politique ecclésiastique de Marie-Thérèse [3] et de son fils Joseph, le baron de Heinke [4].

1. Voir, sur l'essence du joséphisme, d'excellentes pages de Rösch, *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, 1904. p. 64-72.

2. Lire dans Schlitter, *Die Reise des Papstes Pius VI nach Wien und sein Aufenthalt daselbst*, p. 211-218 (Vienne, Gerold, 1892), le procès-verbal d'une séance où les conseillers de Joseph II discutent d'affaires religieuses : le document est très instructif.

3. Marie-Thérèse écrivait en 1779 : « Dans nos temps, il n'est plus à craindre que le siège romain empiète trop sur les princes temporels, mais que ceux-ci s'ingèrent et pénètrent trop dans l'établissement spirituel : les pires conséquences en pourraient résulter. » (Wolfsgruber, *Christoph Anton Kardinal Migazzi*, p. 267.) Mais il n'en est pas moins vrai que la politique dite « joséphiste », sous l'influence du janséniste Van Swieten, fut en quelque mesure inaugurée par Marie-Thérèse. Voir Brunner, *Die theologische Dienerschaft am Hofe Joseph II*, p. 317 et suiv. (Vienne, Braumüller, 1868); — Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 254-467; — et Rösch, *loc. cit.*, 1904, p. 59-66.

4. Sur le baron Joseph de Heinke, voir Wolfsgruber, *Kardinal Migazzi*, p. 269 et suiv.

L'essentiel, explique Heinke, c'est tout ce qui, d'après un ordre du Seigneur, est immuable, que cet ordre soit formel ou bien expliqué par l'Eglise universelle ; tout ce qui a été changé ou est soumis à un changement est accessoire. La marque la plus certaine de ces deux catégories se trouve cachée dans la genèse et la première croissance de l'Eglise catholique romaine, car ce qui existe au moment de son institution doit, sans nul doute, être suffisant pour sa fin, puisqu'elle a reçu du Christ Seigneur, immédiatement, ses commencements et son être, — du Christ dans l'œuvre sacrée duquel on ne peut ni concevoir ni supposer une imperfection ou une tare. Tout le reste, donc, ne s'est ajouté que d'une façon fortuite, par la main des hommes ; ce sont choses, dès lors, qui peuvent être modifiées sans que la puissance spirituelle soit amoindrie, et qui, dans la suite, demeurent essentiellement, en tant qu'elles touchent au temporel, soumises aux exigences de l'Etat [1].

Ces lignes sont extraites d'un mémoire sur la délimitation des deux pouvoirs, écrit pour Marie-Thérèse. Elles énoncent le droit du prince : il s'étend, en somme, à toutes les institutions qui sont postérieures à la primitive Eglise.

Dix-huit siècles durant, l'Eglise s'est développée, organisée, adaptée aux vicissitudes des circonstances ; elle s'est épanouie avec une multiple richesse de formes. Heinke reconnaît au prince le droit de tarir cette sève, d'émonder à son gré les efflorescences du tronc catholique. Jésus, en une parabole, comparait son œuvre au grain de sénevé qui doit germer, mûrir, féconder, avec toutes les énergies, tous les caprices, toute l'opulence de la

1. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 279 ; — cf., p. 283-287, les protestations d Migazzi, archevêque de Vienne, contre ce Mémoire de Heinke. Comparer le explications tout à fait analogues données au nonce par le chancelie Kaunitz (Schlitter, *Die Reise des Papstes Pius VI*, p. 3-4). L'exposé l plus complet de la théorie des canonistes joséphistes sur les limites de deux pouvoirs se trouve dans Rösch, *loc. cit.*, 1904, p. 72-82.

vie. Heinke, lui, parle de l'œuvre du Christ comme il parlerait d'un organisme fossile ; et, sous couleur de respect pour le divin fondateur, c'est contre la vitalité même de l'Eglise que ses raisonnements s'insurgent.

Joseph II, devenu seul souverain, réclama de ce bureaucrate un supplément d'explications. Heinke avait dit à Marie-Thérèse : « Voilà vos droits ». Mais ces droits, comment en user ? Joseph insiste, revient à la charge, consulte Heinke sur son métier même d'empereur :

« Quelles sont, lui demande-t-il, les voies principales par lesquelles il soit possible d'introduire, d'une façon durable, une amélioration de la sainte religion et de l'Eglise, principalement en ce qui concerne le soin des âmes et l'orientation du peuple vers le vrai christianisme ? Et comment la suppression des abus, qui est inséparable de cette amélioration, peut-elle être obtenue, au moins autant que possible [1] ? »

Heinke répond par un vaste programme :

« Promouvoir et protéger la purification des doctrines et l'amélioration des études, faire effort pour que disparaissent les exercices de piété sans importance et les pratiques superstitieuses, pour que l'esprit de persécution soit déraciné, pour que l'essentiel et ce qu'il y a de grand dans la religion soit inculqué, pour que le pasteur et, par lui, le peuple, soient purifiés de ces principes, de ces préjugés qui gâtent le cœur et font de mauvais citoyens [2] » : c'est à quoi doit viser l'empereur.

Il importe de prêter l'oreille à cet échange de chuchotements entre le fonctionnaire et le maître,

1. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 467.
2. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 475.

si l'on veut comprendre sainement le joséphisme. Ils sont en train d'élaborer un système de politique ecclésiastique dont les conséquences seront néfastes pour l'Eglise ; et très sincèrement, celui-ci dans la question, celui-là dans la réplique, parlent du « bien de la religion » et s'intéressent à « ce qu'en elle il y a de grand ». De même que Nicolas de Hontheim, pour attirer dans l'édifice catholique la foule des dissidents, disloque cet édifice par la base, Joseph II et ses conseillers, pour améliorer la religion et la remettre en crédit, la vont bouleverser. Ils agissent avec la société religieuse comme d'autres, bientôt, agiront avec la société civile : c'est pour son plus grand bien, et par amour pour elle, qu'ils s'imposent et s'ingèrent comme des agents de révolution..... « La religion, écrira plus tard à Joseph II Léopold de Toscane, vous aura l'obligation d'avoir illuminé l'Europe et d'avoir épuré la vraie religion des superstitions et abus qui y avaient été introduits et que beaucoup déploraient, sans avoir le courage de les attaquer comme vous de front et dans la racine du mal[1]. » Peu s'en faut, même, que Heinke ne présente le joséphisme comme l'accomplissement d'un devoir de piété : « Le prince, écrit-il, protège le plus vigoureusement le sanctuaire du Seigneur, lorsqu'il en écarte lui-même ce qui peut être et a effectivement été l'occasion d'inguérissables blessures pour la foi qui fait les élus[2] ».

1. *Joseph II und Leopold von Toscana, ihr Briefwechsel von* 1781 *bis* 1790, *herausg. von* Alfred von Arneth, I, p. 189 (Vienne, Braumüller, 1872). La lettre est du 29 novembre 1783.
2. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 272.

Joseph II croira très réellement être utile au christianisme en inaugurant la longue série de mesures qui lui ont valu, non sans raison, le renom d'un persécuteur ; et en échange des services qu'il rend à la religion, il attend d'elle des services. Il a une conception du bien de l'Etat, dans laquelle l'idée religieuse entre comme un facteur : l'Eglise, telle qu'il la voit et telle qu'il la veut, telle que par ses corrections il la réalisera, et telle qu'après ses corrections il la protégera, est un établissement d'Etat, qui doit jouer un rôle pédagogique dans la formation des sujets[1]. L'Etat est le représentant et le promoteur de la civilisation éclairée : pour cette tâche, il doit s'entourer de plusieurs forces auxiliaires, dont l'une s'appelle l'Eglise. Supposez, dès lors, que, parmi les usages, les pratiques, les lois et les institutions de l'Eglise, il s'en trouve qui paraissent gêner ou contredire l'idéal économique ou politique du XVIII[e] siècle : ces usages, pratiques, lois et institutions devront disparaître. Et supposez que parmi les biens d'Eglise, certains puissent être efficacement affectés à un usage que l'Etat répute urgent : ces biens devront changer de nature et de destination[2]. L'Etat en donnera l'ordre, sans discussion ni répit.

Le prêtre tel que le rêve Joseph II doit être éducateur populaire, non moins expert en économie rurale

1. Il fallut, sous Marie-Thérèse, de vives protestations de Migazzi pour empêcher l'introduction de notions d'économie rurale dans le catéchisme (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 306-307).

2. Voir à ce sujet le principe très formel énoncé par Heinke (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 280). — Cf. le Mémoire écrit en 1765 par Joseph II sur l'état de la monarchie autrichienne : « Dans les endroits où on agirait contre les intentions du fondateur, j'emploierais les fondations pour des pieuses causes, qui fussent en même temps utiles à l'Etat, nommément l'éducation des enfants qui, en faisant des chrétiens, les ferait en même temps

et sociale qu'en théologie[1], et, comme tel, doit préparer les sujets à jouer dans l'Etat un rôle économique fécond. Car le bon sujet, pour Joseph II, est un être qui produit, et dont la production se chiffre dans les statistiques agricoles ou industrielles[2] ; c'est à la formation de ce rouage que le prêtre est associé ; et comme les économistes, malgré le caractère inconsciemment matérialiste de leurs spéculations, considèrent les bonnes mœurs — on disait alors la vertu — comme un coefficient de la prospérité sociale, il est bon qu'il y ait des prêtres, précepteurs de cette vertu. La religion dans l'Etat ne doit pas être perdue de vue, « non comme but, mais comme moyen[3] » : ainsi parle le publiciste Sonnenfels, favori de l'empereur. Dans le vaste laboratoire de richesse que doivent être les Etats de Joseph II, les ecclésiastiques ont en quelque mesure un rôle de contremaîtres. Soumis eux-mêmes à de sévères règlements, ces contremaîtres ne doivent pas, à l'écart, enrichir leur Eglise : tout ce qu'ils ont de superflu passera

des bons sujets. » (*Maria Theresia und Joseph II, ihre Correspondenz sammt Briefen Josephs an seinen Bruder Leopold, herausg. von* Alfred v. Arneth, III, p. 350-351, Vienne, Gerold, 1867.)

1. Voir dans Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 333, les connaissances exigées, dès 1769, pour l'obtention d'une cure en Bohême.

2. Remarquez que les mêmes raisons économiques qui dirigent la politique ecclésiastique de Joseph II lui inspirèrent, aussi, son fameux édit de tolérance en faveur des protestants. « Pour que les âmes ne se damnent pas après leur mort, écrit-il à sa mère, expulser et empêcher tout l'avantage que l'on peut tirer d'excellents cultivateurs, de bons sujets pendant leur vie ; quelle puissance s'arroge-t-on ? » Et voici, dans la même lettre, le résultat qu'il attend de sa tolérance : « Liberté de croire, et il n'y aura plus qu'une religion, qui sera celle de guider également tous les habitants au bien de l'Etat. » (*Maria Theresia und Joseph II*, II, p. 141.)

3. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 339. — Sur Joseph de Sonnenfels et le caractère étroitement rationaliste de ses conceptions juridiques, voir Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 337 et suiv.

dans la « caisse de religion [1] », administrée par l'Etat ; employés de l'Etat, en définitive, ils n'ont le droit ni de thésauriser ni de consommer à l'insu de leur formidable maître.

Des droits historiques de l'Eglise, il ne peut être question : car Joseph II, comme tous les hommes de son temps, méprise et méconnaît l'histoire. Le jésuite Frantz, qui lui avait enseigné, en guise de métaphysique, un éclectisme assez bâtard, mi-cartésien, mi-scolastique, avait, si l'on peut ainsi dire, situé cette jeune pensée dans une sphère d'abstractions [2]; un professeur assez antichrétien, Martini, par son enseignement du droit naturel, avait achevé d'habituer Joseph à ne tenir aucun compte des faits concrets, des réalités vivantes. Sortant des mains de ces maîtres, et circonvenu sans cesse par l'active influence des francs-maçons et des « illuminés [3] », Joseph vénère sans doute la révélation du Christ, et accorde à l'Eglise, fille du Christ, une certaine respectabilité ; mais les économistes, les jurisconsultes, les philosophes, qui construisent un monde nouveau, sont des forces plus jeunes et plus fraîches, avec lesquelles cette Eglise doit s'accorder docilement.

Or, c'est au prince, non point au Pape, d'harmoniser l'Eglise avec le siècle [4]; en l'espèce, même, l'assentiment du Saint-Siège est superflu.

1. Rösch. *loc. cit.*, 1904, p. 70.

2. Le traité même de métaphysique que le P. Joseph Frantz composa pour Joseph II a été publié en 1895 par le P. Wehofer, dominicain, sous le titre : *Das Lehrbuch der Metaphysik für Kaiser Joseph II* (Paderborn, Schöningh), avec d'excellents commentaires ; voir spécialement les pages 112 à 120.

3. Voir, sur ces influences, Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 488.

4. Joseph, écrivant à Clément XIV, en 1769, une lettre de courtoisie, la

Le joséphisme reproche au Pape de briguer les droits des souverains et de briguer les richesses des sujets : théocratie et fiscalité doivent être sévèrement tenues à l'écart[1]. Suspecte est la dignité cardinalice : elle fait des vassaux de Rome et fut d'ailleurs inconnue du Christ et de ses apôtres[2]. Suspecte est la fonction de nonce ; Joseph II, apprenant que le représentant du Pape se propose de voyager en Hongrie, écrit à Kaunitz : « Ce ne peut être qu'une ladrerie pour manger gratis chez les évêques et prélats, en même temps qu'il parsèmerait ou échaufferait de ses principes toutes les contrées qu'il parcourrait[3]. » Ainsi soupçonnet-on, dans tout envoyé de Rome, un parasite en travail de conspiration ; et Kaunitz sait insinuer à l'empereur de ne point se « laisser ennuyer des mielleuses représentations du nonce[4] ».

C'est par condescendance que l'Etat laisse circuler certaines bulles, c'est au nom d'un droit strictement rigoureux qu'il prohibe certaines autres[5].

fait connaître à Marie-Thérèse et ajoute : « Si j'ai dit quelque chose de trop ou trop peu, cela ne tirera pas à conséquence ; cette lettre étant sur un ton si familier qu'elle ne pourra jamais être aduite (*sic*) comme document dans les archives du Vatican. » (*Maria Theresia und Joseph II*, édit. Arneth, I, p. 278.) Nous saisissons, dès ce premier acte des rapports du jeune Joseph avec la Curie, l'esprit de défiance prévoyante et défensive qui animera tous les actes de son règne.

1. Kaunitz dénonçait, comme les deux bases du « despotisme spirituel de la monarchie romaine », l'infaillibilité du Pape et l'obéissance aveugle exigée par le Pape et les évêques : d'une part, disait-il, il y a une chaîne pour l'intelligence ; d'autre part, une chaîne pour la volonté (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 527-528).

2. Lire ce que pensait Heinke de la dignité cardinalice, dans Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 481.

3. *Joseph II, Leopold II und Kaunitz, ihr Briefwechsel*, édit. Adolf Beer, p. 104 (Vienne, Braumüller, 1873). La lettre est du 11 août 1781.

4. *Joseph II, Leopold II und Kaunitz*, p. 49. La lettre est du 25 mars 1781.

5. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 489-492 : Joseph II décide, en 1781, que toute

Le serment de fidélité que les évêques prêtent au Pape doit être modifié, de façon plus compatible avec les prérogatives souveraines de l'Etat[1]. Les milices monastiques ont, en dehors de l'Empire, des généraux, qui peuvent devenir les émissaires occultes de l'influence papale ; entre ces généraux et ces milices, toute correspondance doit cesser[2]. L'Eglise d'Autriche, ramassée sur elle-même, doit accepter, filialement, l'étreinte protectrice de ces paternels despotes qui s'appellent les bureaucrates ; et lorsque seront remaniées, par la volonté souveraine du prince, les circonscriptions diocésaines qui livraient à la juridiction d'évêques étrangers certaines parties du territoire[3], lorsque

bulle, même dogmatique, a besoin de *placet* : car les bulles dogmatiques ont parfois des annexes qui concernent la discipline, et les matières disciplinaires sont de la compétence du pouvoir civil. Ainsi, pas un mot du Pape ne pourra retentir en Autriche sans que le permette l'ordonnance du souverain.La proscription spéciale de la bulle *Unigenitus* et de la bulle *in Cœna Domini* repose sur le même principe : il suffit que ces deux documents portent ombrage au pouvoir civil, pour que le pouvoir civil les expulse (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 590-591. — Cf. Rösch : *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, 1904, p. 496). Il était d'ailleurs assez curieux de voir l'Autriche s'escrimer contre cette bulle *in Cœna Domini*, puisque, dès son avènement, Clément XIV, ayant égard au mouvement d'opinion provoqué dans les diverses cours par l'ouvrage de Le Bret, supprima l'usage de publier annuellement cette bulle le jeudi saint.

1. Voir sur cette question du serment, qui fut très épineuse, Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 492 et 627, et Schlitter, *op. cit.*, p. 168, 182, 183, 187, 192.

2. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 163. — Rösch, *loc. cit.*, 1904, p. 513-526. Sur l'application de la même mesure aux Pays-Bas, voir Eugène Hubert, *le Voyage de l'empereur Joseph II dans les Pays-Bas* (13 *mai* 1781-27 *juillet* 1781), p. 228-235, et, aux pages 330-339, le rapport de Kaunitz à l'empereur. Le travail de M. Hubert se trouve au tome LVIII des *Mémoires couronnés et Mémoires des savants étrangers*, publiés par l'Académie royale de Belgique (Bruxelles, 1900).

3. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 730 et suiv. — Heinke, naturellement, revendique pour le prince seul le droit de délimiter les diocèses. C'est aussi l'avis du canoniste Eybel (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 375). — Cf. la lettre de Joseph II à Léopold, du 17 novembre 1783 : « Je communique au Pape la distribution des évêchés que j'ai jugé à propos de faire dans mes provinces allemandes. Vous verrez par la copie ci-jointe qu'il y en a cinq de nouvelle création. Vous y trouverez aussi les personnes que j'y nomme, qui sont

sera diminué le nombre des moines, considérés comme des sujets inutiles[1], lorsque enfin seront multipliées les cures de campagne[2], et lorsque, dans chacune de ces cures, fonctionnera une école de morale et de subordination au souverain, Joseph II, s'exaltant de son initiative rationnelle, se réjouira d'avoir fait entrer l'Eglise dans la contexture même de l'Etat.

IV

Des théoriciens sont nécessaires pour définir et réglementer cette insertion de l'Eglise dans l'Etat : ce sont les canonistes. Ils déduisent leurs maximes, simplement, de ce droit public abstrait que par ailleurs les philosophes édifient ; les prérogatives de l'Empire, *jura imperii*, une fois définies, on en tire, par raisonnement, la délimitation des frontières entre l'Empire et le sacerdoce, *jura sacerdotii* ; et cette délimitation est un objet de science politique[3]. La besogne relève des Facultés de droit beaucoup plus que des Facultés de théologie ; c'est donc à la Faculté de droit, par ordre de Marie-Thérèse, que les candidats à la cléricature rece-

aussi les moins mauvaises que j'ai pu ramasser. » (*Joseph II und Leopold von Toscana*, I, p. 181.)

1. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 635 et suiv.

2. Dans son mémoire sur l'état de la monarchie autrichienne, dès 1765, Joseph II expliquait : « Je crois qu'on ferait une action méritoire si, entre vingt couvents, on en réformait un pour tenir plus d'ecclésiastiques répandus dans le pays, où actuellement nous en avons en plusieurs endroits un grand manquement. » (*Maria-Theresia und Joseph II*, III, p. 351.)

3. Voir à ce sujet les explications de Heinke dans Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 273.

vront l'enseignement canonique[1]. Riegger, Eybel, Pehem, qui font autorité dans l'Autriche d'alors en matière de droit canon, sont des laïques.

Riegger, disciple des Jésuites en son enfance, de la franc-maçonnerie en son âge mûr, donne, en 1769, sous le titre : *Conspectus juris ecclesiastici*, le premier bréviaire systématique du droit canon nouveau[2]. Il forme un disciple, Eybel[3], élevé chez les Jésuites, lui aussi, mais destiné à devenir l'un des champions les plus tenaces et les plus aventureux de l'absolutisme princier ; l'*Introduction au droit ecclésiastique des catholiques*, publiée par Eybel en 1774, et les théories que développaient ses élèves ecclésiastiques au sujet du droit religieux en matière matrimoniale[4], firent scandale, même à la cour, et donnèrent lieu à une série de polémiques à la suite desquelles Eybel cessa d'être professeur[5] ; mais il demeura bureaucrate et ne perdit rien de son crédit. Pehem[6], qui lui succéda dans sa chaire, donna, de 1782 à 1794, plusieurs manuels qui furent honorés, en 1792, d'une sorte d'apostille officielle : longtemps, à Vienne, le prêtre et le fonctionnaire qui tiendront à penser correctement prendront les œuvres de Pehem pour catéchisme.

1. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 330-331.

2. Sur Joseph-Antoine-Etienne Riegger (1742-1795), voir Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III, I, p. 261-263.

3. Sur Jean-Valentin Eybel (1741-1805), voir Schulte, *op. cit.*, III, I, p. 255-257.

4. Voir, au sujet de ces théories soutenues par les PP. Kaltner et Oberhauser, Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 348-354.

5. Voir, sur cet incident, Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 375-384.

6. Sur Joseph-Jean-Népomucène Pehem (1741-1799), voir Schulte, *op. cit.*, III, I, p. 259-260.

La transition entre l'époque où les religieux « ultramontains » élaboraient le droit canon comme une science d'Eglise et la période où des laïques joséphistes commençaient de l'élaborer comme une science d'Etat, fut aplanie, sans trop de heurts, grâce au bénédictin Rautenstrauch [1]. La *Synopsis* de droit ecclésiastique, qu'il publia en 1776, fut, en dépit du cardinal archevêque de Vienne, accréditée dans les sphères officielles et dans les Universités comme l'expression la plus authentique, et tout en même temps la plus mesurée, de l'orthodoxie joséphiste [2]. Elle définissait, en deux cent trente-cinq formules, les principes : l'esprit de géométrie des canonistes laïques en saurait déduire les plus lointaines conséquences.

Tel était l'enseignement auquel tous les futurs prêtres et tous les futurs moines étaient soumis : Joseph II, dans les Universités d'abord, puis dans les séminaires généraux [3] qu'ensuite il fonda, savait fermer toutes les issues par lesquelles se

1. Sur François-Etienne Rautenstrauch (1734-1785), voir Schulte, *op. cit.*, III, I, p. 245-247.

2. Wolfsgruber, *op. cit.*. p. 356-365, raconte en détail les polémiques auxquelles donnèrent lieu les thèses de Rautenstrauch, et cite le texte de ces thèses. Elles expriment, dans leur ensemble, au sujet du pouvoir papal, la pure doctrine fébronienne. — Cf. Rösch, *loc. cit.*, 1904, p. 64.

3. Sur l'institution des huit séminaires généraux, voir Brunner, *Die theologische Dienerschaft*, p. 362-384 ; Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 546 et suiv. ; Rösch, *loc. cit.*, 1904, p. 506-509. — Dès 1781, l'Empereur avait songé à établir, aux Pays-Bas, un séminaire général, comme il en existait un en Hongrie : le médiocre enthousiasme que rencontra ce projet le fit ajourner pour quelques années. (Hubert, *op. cit.*, p. 236-237 et 396-397.) — Sur le fonctionnement de cette institution aux Pays-Bas, l'on trouvera d'instructifs détails dans le livre du P. Augustin Theiner : *Jean-Henri, comte de Frankenberg, cardinal-archevêque de Malines, primat de Belgique, et sa lutte pour la liberté de l'Eglise et pour les séminaires épiscopaux sous l'empereur Joseph II*, trad. Paul de Geslin (Paris, Didot, 1852). — Voir aussi Theiner, *Histoire des institutions d'éducation ecclésiastique*, trad. Cohen, II, p. 64-67 (Paris, Debécourt, 1841).

pourraient glisser les infiltrations romaines. Le clergé régulier, quittant ses écoles monastiques, devait s'asseoir sur les mêmes bancs que le clergé séculier; et tous, futurs curés et futurs religieux, devaient étudier les sciences ecclésiastiques d'après un programme fixé par l'Etat [1].

Le bénédictin Rautenstrauch fut chargé de rédiger ce programme [2]. On doit dire qu'à certains égards ses initiatives furent heureuses : c'est grâce à Rautenstrauch que l'étude de la patrologie et de la théologie pastorale devint plus familière au clergé autrichien [3]; et, dans ses grandes lignes, la méthode d'études qu'il inaugura sert encore de base, aujourd'hui, à l'organisation de l'enseignement théologique dans les Facultés allemandes [4].

Mais l'aversion de Rautenstrauch à l'endroit de la scolastique et son penchant pour les idées fébroniennes le qualifiaient médiocrement pour être le législateur officiel de la formation des clercs; et les évêques qui osaient encore élever la voix ne pouvaient se défendre d'observer que l'institution des séminaires généraux portait atteinte aux droits épiscopaux [5]. L'évêque, en effet, est l'édu-

1. Rösch, *loc. cit.*, 1904. p. 523-524; — Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 542-549. Rautenstrauch et Martini croyaient qu'on pouvait permettre que les études philosophiques et théologiques se fissent dans le cloître; Kaunitz et Joseph II s'y opposèrent.

2. Voir, sur l'élaboration de ce programme, Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 310-325.

3. Karl Werner, *Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart*, p. 199-201, 2e édit., Munich. Oldenbourg, 1889.

4. F.-X. Kraus, *Ueber das Studium der Theologie sonst und jetzt, Rede gehalten am* 17 *Mai* 1890 *bei der öffentlichen Feier der Uebergabe des Prorektorats der Universität Freiburg*, 2e édit., p. 25 et suiv., Fribourg, Herder, 1890.

5. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 559.

cateur naturel de ses clercs ; Joseph II, lui, faisait si bon marché de cette prérogative épiscopale, qu'il contraignait les prélats de considérer comme valables les certificats de science théologique délivrés au sortir des séminaires généraux[1], et qu'il exerçait sur les « maisons de prêtres », où les séminaristes, une fois gradés par l'Etat, se préparaient immédiatement à l'ordination, la plus pointilleuse surveillance[2]. « Qu'est-ce en somme que ces séminaristes ? expliquait élégamment le bureaucrate Kresel. Ce sont des laïques en route vers la profession ecclésiastique[3]. » Le pouvoir civil formait ces laïques comme il lui semblait séant ; cela ne regardait point l'Eglise, puisque laïques encore ils étaient.

Joseph II mettait un zèle indicible à régler cette éducation ; tous les détails étaient prévus ; les circulaires succédaient aux circulaires, les précautions aux précautions[4]. Il faut lire, dans l'érudite biographie que le P. Wolfsgruber a consacrée au cardinal Migazzi[5], les interminables correspondances et conversations qui s'échangeaient entre l'archevêque de Vienne et la cour. Un certain

1. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 567. — L'Etat, aussi, prétendait maintenir pour l'enseignement de l'histoire de l'Eglise, malgré les protestations de l'archevêque de Vienne, un livre d'inspiration protestante (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 507).

2. Wolfsgruber, *op. cit*, p. 566. — L'Etat réduisit à six mois le séjour dans ces « maisons de prêtres », et veillait sur les livres qu'on y employait.

3. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 553.

4. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 562 et suiv. — « J'ai dicté tout un écrit, annonçait-il à Léopold le 22 avril 1773, sur les précautions et dispositions à prendre pour remplacer le vide ou pour tirer le parti possible de la réforme prochaine des Jésuites. » (*Maria Theresia und Joseph II*, II, p. 6.) Ainsi s'exerçait-il, avant d'être seul maître, à légiférer sur les choses d'Eglise.

5. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 500, évalue à environ trois cents les plaintes et observations adressées par Migazzi au pouvoir civil, au cours de son épiscopat.

prêtre, qui avait à peu près perdu l'habitude de dire la messe et à qui Joseph II attribuait un poste de confiance dans le séminaire de Vienne, donna lieu à des discussions prolongées. Kaunitz, le chancelier, trouvait que ce prêtre offrait un excellent exemple, en répudiant pour lui-même « toute conception mécanique de la vie sacerdotale » ; l'archevêque, au contraire, parlait en défenseur de la discipline ecclésiastique, et s'indignait que les clercs eussent sous les yeux un pareil modèle. « Il y a déjà trop de messes en Autriche », expliquait le prêtre visé, et il réclamait qu'on lui citât un texte du Christ ordonnant de monter régulièrement à l'autel. Il fallut à Migazzi plusieurs mois et beaucoup d'encre pour que l'empereur expédiât loin du séminaire cet ecclésiastique incorrect, qui par surcroît développait des théories presbytériennes et faisait lire des livres jansénistes[1].

Ainsi, par un curieux mouvement de chassé-croisé, le droit canon émigrait des séminaires et l'Etat y entrait ; le système qui détermine les conditions de vie de l'Eglise était désormais élaboré par des juristes laïques, à l'écart de toute influence d'Eglise, et professé en dehors des institutions ecclésiastiques ; et l'Etat survenait dans

1. Voir, sur cet incident du prêtre Blarer, Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 524-542. — Ferdinand Stöger, qui fut président du séminaire général de Louvain, avait écrit, en 1776, une *Introductio in historiam ecclesiasticam Novi Testamenti*, où l'on lisait : *Religio christiana a papistica prorsus aliena et diversa est; papistica religio christianæ opposita est. Religio pagana ad similitudinem christianæ propius accedit quam catholica sive papistica* (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 325-328). — Cf. dans Theiner, *Histoire des institutions d'éducation ecclésiastique*, trad. Cohen, II, p. 66-67, les détails donnés sur un certain Kolb, professeur au séminaire de Rattenberg en Tyrol, qui faisait l'apologie de la *fornicatio simplex*.

ces institutions, comme administrateur, pour y faire régner les maximes qu'il faisait forger ailleurs. Il espérait, par là, former une Eglise toute jeune et toute neuve, dégagée de tout lien avec l'Eglise de la veille, une Eglise moderne, datant d'elle-même, fille de l'Etat au lieu d'être la fille de la tradition. L'épiscopat, suspect de garder encore quelques attaches avec le passé[1], était naturellement exclu de cette œuvre de création; et tout évêque protestataire courait le risque d'une fin de non-recevoir, comme s'il n'eût été ni plus ni moins qu'un pape.

V

Dans l'Eglise telle que la rêvait Febronius l'épiscopat avait ses coudées franches, et les princes étaient admis, invités même, à protéger contre la monarchie papale les prérogatives chatouilleuses d'une certaine aristocratie ecclésiastique. — Dans

1. Sur l'épiscopat au temps de Joseph II, voir Brunner, *Die theologische Dienerschaft*, p. 323 et suiv. L'archevêque de Vienne, Migazzi lutta pied à pied contre le joséphisme; les évêques hongrois demeurèrent assez indépendants. Mais l'évêque Morosini, de Vérone, secondant l'hostilité de l'Empereur contre les confréries; l'évêque Herberstein, de Laibach, puis de Brünn, justifiant les mesures de Joseph II contre les moines; l'évêque Hay, de Königgrätz, ordonnant à son clergé de former des sujets suivant l'idéal joséphiste, et d'éviter, dans l'administration des sacrements aux non-catholiques, toute formule purement catholique choquante pour leurs croyances, sont des types accomplis de l'épiscopat tel que Joseph II le rêvait. Le livre de Brunner, composé en grande partie avec les correspondances du cardinal Hrzan, qui, avec divers titres, représenta de longues années durant, à Rome, les intérêts de l'Empereur, nous fait connaître, dans la personne de ce cardinal, le prélat joséphiste par excellence.

l'Eglise telle que la faisait Joseph II, l'épiscopat était réduit au silence, de crainte qu'ayant la parole il ne devînt importun pour l'empereur. Là, l'épiscopat devait être tout ; ici, il n'était rien ; et voici se dessiner, pour les espérances dont se leurrait Febronius, une formidable déception.

Febronius, dans l'épître aux rois dont il faisait précéder son livre, demandait aux princes de « réveiller leur attention et leur vigilance afin que, par des hommes doctes et d'une probité reconnue, qui ne fussent attachés à la Cour de Rome par aucun lien particulier, spécialement par les évêques, ils se fissent rendre compte des véritables bornes de la primauté papale[1]. » Joseph II, lui, n'avait pas besoin des évêques, pour connaître les droits de l'Etat ; c'est dans sa théorie même de l'Etat qu'il cherchait et qu'il trouvait la ligne de démarcation des « droits de la primauté ».

Cependant, au cours de son ouvrage, Febronius insistait : il recommandait aux souverains, entre autres procédés pour la réforme de l'Eglise, la réunion de synodes nationaux[2]. Il y avait là, semblait-il, de quoi séduire Joseph II, puisqu'on avait vu des rois, à la suite de pareils synodes, décréter à l'endroit de Rome la soustraction

1. *Traité*, I, p. XIII. Febronius continuait en citant le pape saint Léon, qui invitait les princes à défendre l'Eglise : « Une partie de ce secours extérieur que les princes doivent accorder aux Eglises, disait-il, consiste à ne pas permettre que celles de leurs territoires ou de leurs provinces, c'est-à-dire que les clercs et les laïques, leurs sujets, soient vexés, opprimés, ou leurs droits légitimes usurpés par des Eglises étrangères. » Les princes doivent travailler, disait-il enfin, à lever un « scandale » qui rend l'Eglise odieuse ; il dépend d'eux, en partie, « que la discipline ecclésiastique soit réduite au même état dans lequel elle était avant que nos adversaires eussent un sujet trop fondé de se plaindre du joug injuste et excessif de la puissance du Pape ».

2. *Traité*, II, p. 477 (chap. IX, section 4).

d'obéissance. Précisément, Léopold, le grand-duc de Toscane, se laissait bercer par ce rêve : il estimait que l'empereur, son frère, devait « engager les évêques et princes ecclésiastiques d'Allemagne à s'assembler et former un concile ou synode national, dans lequel, délibérant dans leurs griefs contre la Cour de Rome, ils revendiqueraient leur autorité et se rétabliraient dans tous les droits primitifs que Rome leur avait usurpés... Aux maximes que vous avez établies chez vous, continuait Léopold, il ne manque que la sanction d'un synode national composé de tous les évêques, vos sujets, pour qu'elles soient stables, constantes et uniformes partout, ce qui est la seule chose que la Cour de Rome craint au-dessus de tout, ne pouvant y rien objecter[1]. » Léopold était pressant, insinuant ; il flattait même, dans l'esprit de son frère, le goût singulier qu'avait l'empereur d'effrayer ou d'agacer la Cour de Rome. Joseph II, pourtant, restait étrangement froid ; il éconduisait lestement l'idée d'un synode national : « La plupart de ces seigneurs — c'est des évêques qu'il parlait — ne savent le mot de leurs affaires » ; et puis il poursuivait — et voici le fond de sa pensée : « Quant aux arrangements ecclésiastiques de la monarchie, comme je n'ai touché à rien qui regardait ni le dogme ni le rite ni la discipline interne, pour cette sanction il ne me faut pas de synode, et j'avoue que je craindrais l'assemblée générale de mes évêques, puisqu'ils sont bien éloignés encore

1. *Joseph II und Leopold von Toscana, ihr Briefwechsel von* 1781 *bis* 1790, *herausgegeben von* Alfred v. Arneth, II, p. 48-49 (Vienne, Braumüller, 1872).

d'être dans les principes raisonnables et convenables dans lesquels je les souhaiterais [1]. » La fin de non-recevoir est formelle, et les motifs en sont francs. Febronius pouvait s'attarder à souhaiter, en thèse, la convocation de synodes nationaux ; Joseph II, pour consentir, eût voulu la garantie que ses évêques, réunis en assemblée, opineraient tous comme lui, et diraient à son désir un harmonieux *Amen*. Febronius voulait des cénacles, en théorie ; Joseph II les accorderait, en pratique, lorsqu'il aurait la certitude qu'en une sorte de Pentecôte officielle l'esprit de l'empereur y soufflerait.

« En lisant les fastes de l'Eglise, reprenait naïvement Febronius, nous y verrons que les princes étaient presque toujours les seuls qui remédiaient aux maux du catholicisme [2]. » Constantin et Théodose, Marcien et Justinien, Charlemagne et Sigismond, Louis XIV enfin, étaient convoqués par Febronius comme des exemples vivants [3] ; les papes eux-mêmes venaient déposer, puisque souvent ils avaient invité les princes chrétiens à protéger les canons des conciles [4]. Gerson ressuscitait enfin — Gerson en personne — pour marquer aux souverains leur devoir : car, en son traité de la *Réformation de l'Eglise*, il avait félicité « ces anciens, pieux et dévots empereurs romains, surtout les Allemands, de n'avoir eu aucun égard au droit que quelque Pape aurait pu allé-

1. *Joseph II und Leopold von Toscana*, II, p. 55. Les deux lettres sont des 5 et 14 décembre 1786.
2. *Traité*, II, p. 493, chap. IX, section 6.
3. *Ibid.*, II, p. 491-492, chap. IX, section 6.
4. *Ibid.*, II, p. 513, chap. IX, section 8.

guer en sa faveur», et d'avoir travaillé pour le bien de l'Eglise universelle [1]. Les gouvernants, armés de la force, connaissaient désormais les moyens de rétablir la liberté ecclésiastique : à eux d'agir.

A eux d'instruire leurs clercs et leurs peuples pour en finir avec cette crasse ignorance qui régnait avant que les Décrétales ne fussent convaincues de faux [2] ; à eux de s'entourer de conseillers qui les aideraient dans la gestion de l'Eglise [3] ; à eux de supprimer les annates, les droits d'expédition des bulles, les droits de confirmation de pallium, et de soumettre à leur *placet* souverain toute communication entre leurs Eglises et le Saint-Siège [4] ; à eux d'exercer le droit de résistance au Pape [5] ; à eux, enfin, de manier contre un clergé trop docile à Rome l'appel comme d'abus [6]. Febronius, copieusement, développait ces diverses tactiques ; et Joseph II, cette fois, était tout prêt à prendre bonne note des enseignements du canoniste : l'Etat ne pouvait qu'en tirer profit.

Mais lorsque Febronius observait encore que les souverains, pour restaurer dans leur intégrité les droits de l'épiscopat, devaient convoquer un concile général [7], il s'engageait alors sur un terrain où Joseph II dédaignait de le suivre [8]. Car Joseph II, pas plus qu'il ne se souciait des droits de l'épiscopat, puisqu'il était le premier à

1. *Traité*, II, p. 494-495, chap. IX, section 6.
2. *Traité*, II, p. 463-464 (chap. IX, section 2).
3. *Traité*, II, p. 488-490 (chap. IX, section 6).
4. *Traité*, II, p. 499-516 (chap. IX, section 8).
5. *Traité*, II, p. 521 (chap. IX, section 9).
6. *Traité*, II, p. 538 (chap. IX, section 10).
7. *Traité*, II, p. 115-116 et 493 (chap. VI, section 3, et chap. IX, section 3).
8, C'est dans ces limites qu'il faut accepter ce qu'écrit le canoniste

les violer, ne se souciait des destinées de l'Eglise universelle : ce qui l'occupait, c'était l'Eglise de ses Etats. L'époque où les conciles généraux étaient convoqués par les souverains était l'époque où les rois s'intéressaient à la chrétienté ; au XVIII[e] siècle, où était la chrétienté ? Febronius, si savant qu'il fût, manquait étrangement de sens historique lorsqu'il raisonnait comme un Père de Bâle. Qu'importait cette dialectique à un souverain du temps de l'Encyclopédie ?

L'empereur avait trouvé légitime et piquant, pour s'opposer au Pape, de s'ériger en fébronien ; mais à l'origine Febronius avait ses visées, Joseph II avait les siennes ; et les unes et les autres s'accordaient, surtout, dans une commune haine. Febronius, contre Rome, avait besoin du concours actif des princes ; et Joseph II, contre Rome, se fût volontiers appuyé sur un épiscopat d'esprit gallican : les idées de Febronius étaient un moyen pour Joseph II, les maximes de Joseph II étaient un moyen pour Febronius ; et pour qu'entre eux l'union fût définitive, il fallait qu'à l'un des deux systèmes l'autre se subordonnât.

Ce fut le fébronianisme qui, modestement, fit les affaires du joséphisme.

catholique Phillips : « Personne n'embrassa avec plus de zèle les principes du fébronianisme que l'empereur Joseph II, qui s'appliqua de toutes ses forces à les mettre en pratique. » (Georges Phillips, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, trad. Crouzet, III, p. 217, Paris, Lecoffre, 1855.) — De son côté, M. Küntziger, qui est un admirateur du fébronianisme, consacre tout un chapitre de son travail (*op. cit.*, p. 152 et suiv.) à établir que « toutes les réformes religieuses de Joseph II découlent naturellement des principes de Febronius ». Nous croyons cependant que le joséphisme, tout en tirant profit du fébronianisme, et tout en se faisant à beaucoup d'égards l'exécuteur des idées fébroniennes, est quelque chose de plus qu'un aspect politique du fébronianisme.

Clément Wenceslas, prince-évêque de Trèves, adressait à l'empereur, en 1781, certaines représentations au sujet de sa politique ecclésiastique ; un contre-mémoire fut expédié à Joseph II, où l'on s'attachait à réfuter, ligne par ligne, les remontrances de Clément Wenceslas, et l'auteur de ce mémoire, aujourd'hui conservé à la bibliothèque de Trèves, n'était autre que le coadjuteur Hontheim, c'est-à-dire Febronius en personne. Clément Wenceslas s'élevait contre le droit de *placet* ; Hontheim alors de riposter : « Il n'est pas au pouvoir d'un roi d'abdiquer ce droit inhérent à sa couronne » ; et l'on dirait, à l'entendre, que laisser sommeiller ce droit serait manquer à un devoir. Clément Wenceslas alléguait que l'empereur n'aurait pas dû lever l'exemption des religieux sans le concours de la puissance ecclésiastique, et Hontheim de répliquer : « Ce concours n'est nullement nécessaire pour opérer cette réforme ; dès que le souverain trouve bon, pour des raisons politiques ou d'Etat, d'empêcher les réguliers d'un pays de faire corps avec ceux d'un autre, de recevoir des lois, ordonnances, visites d'aucun étranger, alors les évêques rentrent naturellement et *ipso facto* dans leurs droits de juridiction primitifs et inaliénables[1]. » Le parallélisme entre la doctrine de Hontheim et la politique de Joseph II trouve son couronnement et sa sanction dans ce curieux manuscrit : nous avons là sous les yeux l'apologie de Joseph II, écrite de la main de Febronius.

C'est ainsi que Hontheim, revendiquant contre

1. La lettre de Hontheim à Joseph II est publiée par Meier, *op. cit.*, p. 318-326.

Rome les « libertés » de l'Eglise et courtisant à cet effet l'amitié des princes, ne faisait en définitive que préparer les voies à l'asservissement de l'épiscopat.

Clément Wenceslas se plaignait aussi que le « collège de censure pour les livres », qui fonctionnait à Vienne sous l'œil tyrannique de Joseph II, fût « composé en plus grande partie par les séculiers, et que les évêques, juges nés dans la doctrine, fussent obligés de se tenir à leur jugement ». Cette doléance même, si propice qu'elle fût à la puissance épiscopale, était, comme toutes les autres, réfutée par Hontheim. « En France aussi, expliquait-il à Joseph II, la censure des livres est conférée à des séculiers, et spécialement au chancelier du roi » ; on « voit toutes les approbations commencer par ces mots : J'ai lu, par ordre de M. le chancelier, et rarement — ou jamais — on y voit l'approbation d'un évêque, sauf cependant aux évêques la liberté d'élever leur voix contre des erreurs en matière de religion et contre des productions impies par la voix des mandements[1] ». Nous sommes en 1781 : les quatre volumes de Febronius et l'abrégé de Febronius ont fait valoir les droits des évêques contre le Pape ; le coadjuteur s'est rétracté ; et puis, froissé, aigri, il vient de publier un commentaire à sa rétractation ; il est considéré par l'Europe entière comme l'avocat de l'autorité épiscopale, et c'est le moment où il apporte à Joseph II des arguments qui permettront à l'empereur d'en prendre à son aise avec l'épiscopat. On voit ainsi se dessiner, au terme de l'apologie de Joseph II

1. Meier, *op. cit.*, p. 326.

par Febronius, une sorte de capitulation du fébronianisme devant le joséphisme, et des prérogatives épiscopales devant les prétentions impériales; et Joseph II pouvait, sans craindre les protestations de Febronius et de son école, construire à son gré dans ses Etats une Eglise toute nouvelle, harmonieusement assortie avec le rationalisme d'alentour, une Eglise où l'Etat serait tout et où l'épiscopat n'aurait point le droit d'aspirer à être quelque chose.

VI

Il fallait que cette Eglise naissante s'accommodât aux convenances du siècle; que sa foi, sa discipline, son culte agréassent à la raison éclairée. De là l'effort constant du joséphisme pour purifier la foi, corriger la discipline, simplifier le culte.

La bureaucratie de Marie-Thérèse et de Joseph II ne reculait devant aucun détail; rien de ce qui touchait au sanctuaire ne lui paraissait insignifiant. L'empereur n'aimait pas ce qu'il appelait « les romans des gens canonisés [1] », et l'on discutait longuement, entre les censeurs et l'archevêque de Vienne, si l'Etat pouvait laisser imprimer une vie de saint Joseph de Cupertino, où certains récits de miracles semblaient s'accorder assez mal avec la philosophie [2]. On soumettait la

1. Rösch, *loc. cit.*, 1904, p. 71. n. 2.
2. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 408-412.

pratique des exorcismes à l'assentiment de l'Etat[1]. On débattait minutieusement, dans la Commission ecclésiastique instituée par l'empereur, la question des indulgences. Oui ou non, pouvaient-elles être applicables aux âmes du purgatoire ? Migazzi disait oui, mais Joseph II disait non. « Ni l'Eglise ni le Pape, objectait l'empereur, n'ont de juridiction sur les morts ; comment dès lors peuvent-ils les gracier[2] ? » L'empereur, non content de soustraire la terre à la juridiction papale, y soustrayait le purgatoire. On eût dit qu'il voulait défendre l'autre monde, comme celui-ci, contre les empiétements du Vicaire de Dieu ; et les auteurs de livres pieux furent contraints d'effacer à l'avenir toute indulgence susceptible de bénéficier aux défunts[3]. Rautenstrauch, Eybel rédigeaient des consultations sur les faveurs spirituelles, et concédaient ou refusaient accès aux brefs qui les promulguaient[4].

Migazzi, pour commémorer la bénédiction donnée par le pape Pie VI dans la cathédrale de Vienne, voulait faire poser une inscription latine qui rappellerait l'indulgence plénière attachée à cette bénédiction : le détail fut supprimé par ordre de Joseph II[5]. Ignorant complètement que la contrition préalable et certaines conditions sacramentelles étaient indispensables pour l'efficacité du pardon, l'empereur jugeait immorale une pa-

1. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 202 ; — Rösch, *loc. cit.*, 1904, p. 62.
2. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 693-696.
3. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 696.
4. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 680-681. — Cf. p. 686, le refus de *placet* pour l'indulgence du scapulaire.
5. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 678.

reille rémission, et ne voulait pas que ses sujets en pussent lire la mention, même en latin. Il connaissait mal la foi; et plutôt que de rectifier les idées qu'il s'en faisait, c'est à l'Église qu'il infligeait de mauvaises notes. La chaire était étroitement surveillée ; un journal se fonda, pour critiquer les prédicateurs[1] : ceux qui célébraient, en chaire, les ordonnances ecclésiastiques de Joseph II, étaient désignés aux faveurs de l'opinion, et parfois l'empereur ordonnait à l'évêque de les féliciter[2] ; mais ceux qui prêchaient un « fanatisme ascétique » encouraient les remontrances et les railleries, et tel curé coupable d'avoir vendu un manuel de dévotion au Sacré-Cœur, — vestige de l' « ex-jésuitisme », — était condamné, par indulgence, à cent florins d'amende et quatorze jours de prison : la peine, même, fut réputée minime pour un tel délit[3].

Tout se tient dans l'Eglise : les règlements disciplinaires, les organismes ecclésiastiques, y sont issus de l'esprit de foi. Mutilez la foi, rétrécissez la conception traditionnelle du christianisme : tout de suite certaines formes d'expansion religieuse paraîtront surannées, et certaines exigences de la discipline religieuse deviendront importunes. C'est la foi qui crée la loi, c'est l'esprit qui fait vivre la lettre.

Le joséphisme voyait dans le christianisme — et il n'avait pas tort — un agent de moralisation pour la vie commune ; mais il n'y voyait rien de plus.

1. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 612-622.
2. Wolfsgruber. *op. cit.*, p. 623 ; — Cf. Rösch, *loc. cit.*, 1904, p. 504-505.
3. Wolfsgruber. *op. cit.*, p. 715.

Il n'y avait place, dès lors, dans l'établissement ecclésiastique de Joseph II, ni pour l'ascétisme ni pour la vie contemplative : c'étaient là jeux de fanatiques, spéculations d'oisifs [1] ; l'Etat, pour son profit personnel, comme pour le renom de la religion, devait y couper court. On traversait un siècle où la pensée humaine n'était hospitalière à l'idée religieuse qu'en l'appauvrissant de tout le surnaturel qui s'y trouvait enclos, un siècle où l'on était enthousiaste de l' « homme », mais où l'on réputait une folie de s'exalter pour quoi que ce fût qui dépassât l' « homme ». Joseph II mettait son Eglise au niveau du siècle... Sans nul doute, parmi les innombrables monastères que brutalement il supprima, d'inquiétants abus s'étaient glissés, qui nécessitaient une réforme ; mais ce n'était pas aux abus que s'attaquait l'empereur, c'était au principe même de la vie contemplative, condamné par la raison philosophique [2], condamné par l'empirisme économique. Le bras séculier, avec Joseph II, se mettait au service de la « philosophie », et en exécutait les arrêts : tout monachisme inutile

1. Dans le plan du manuel officiel de théologie morale, communiqué aux évêques en 1787, les pratiques contemplatives sont traitées de réflexions oisives (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 504-505). — Rapprochez de ce fait l'importance fort médiocre qu'attache Joseph II à la formation spirituelle du clerc (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 549). On veut éviter que les clercs ne soient des hommes exclusivement préoccupés de leur perfection, de simples *Selbstbetrachter* (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 558). — Migazzi ne put jamais parvenir à rectifier l'idée fausse que ses contemporains se faisaient de la contemplation (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 641). Kaunitz objectait que les autres évêques ne prenaient pas la défense des Ordres, et que, si Migazzi parlait, c'était parce que cardinal (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 639).

2. Voir la lettre très formelle de l'empereur au cardinal Hrzan, sur l'opposition entre les fondements du monachisme et la « lumière de l'intelligence ». Rösch, *loc. cit.*, 1904, p. 71, n. 2.

devait disparaître[1]. L'économie politique survenait, dénonçant comme périlleuse pour un Etat l'émigration des capitaux : c'était une raison nouvelle de supprimer les moines, considérés comme agents ou complices de cette émigration[2]. Les seuls couvents désormais tolérés étaient ceux auxquels l'empereur reconnaissait — si l'on peut ainsi dire — une importance humanitaire ; et toutes précautions étaient prises pour que ces couvents, rangés désormais sous la stricte obédience des évêques[3], ne pussent à l'avenir ni subir ni propager l'influence romaine.

C'en était fait, aussi, des multiples confréries entre lesquelles les fidèles faisaient choix, suivant leur attrait personnel, pour y abriter leur piété. L'Eglise respecte et favorise, en leur riche diversité, les goûts et les penchants des âmes religieuses ; elle leur ménage des cadres variés ; et dans sa cohésion rigoureuse, à l'abri de son uniformité liturgique, il y a place, si nous osons dire, pour certains caprices de piété, improvisations personnelles des âmes, expressions touchantes de leur individualité. Dans l'Eglise de Joseph II, tout était nivelé[4] ; le caporalisme impérial y mainte-

1. C'est par ces principes que s'expliquent les mesures prises au temps de Marie-Thérèse pour défendre de prononcer des vœux monastiques avant l'âge de vingt-cinq ans (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 436-439 et 446). Il est curieux de lire dans Brunner, *Die theologische Dienerschaft*, p. 512-515, comme un « document » de l'époque joséphiste, le récit de la suppression d'un cloître et de sa transformation en maison pénitentiaire.

2. Voir à cet égard les insinuations très formelles de Heinke (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 625).

3. Sur la suppression de l'exemption des moines, voir Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 633-634.

4. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 451-453, énumère les premières vexations de Marie-Thérèse contre les confréries.

nait une seule confrérie, qui n'avait d'autre patron que le Christ, et qui s'intitulait : « L'amour actif du prochain à l'égard des pauvres sans secours[1]. » On signalait, d'un trait de plume, que pendant mille ans l'Eglise s'était passée de confréries[2] ; et, sur les ruines de la dévotion, l'on installait la philanthropie.

Enfin la liturgie elle-même devenait chose d'Etat. Les fonctionnaires faisaient dans les églises de véritables visites épiscopales, pour l'inspection des objets et rites sacrés[3]. C'était une maxime reçue que, sans l'aveu du pouvoir civil, ni le Pape ni les évêques ne pouvaient introduire des fêtes nouvelles, et qu'en revanche le prince pouvait, souverainement, imposer aux évêques la suppression des fêtes anciennes[4] : arbitre suprême des besoins de la production dans l'Etat, le prince limitait le chiffre de jours et d'heures que Dieu pouvait annuellement exiger de ses sujets. Processions, pèlerinages étaient également soumis à de jalouses restrictions[5].

Soucieux des dépenses d'argent comme des dépenses de temps, il entrait aussi dans les détails du culte ; les règlements concernant l'exposition des reliques[6] comptaient parmi les graves préoc-

1. Brunner, *Die theologische Dienerschaft*, p. 406-414 ; — Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 719. — Rösch (*loc. cit.*, 1904, p. 250, n. 1) montre comment cette hostilité contre les confréries remonte à Van Espen, précurseur de Febronius.

2. Brunner, *Die theologische Dienerschaft*, p. 406 et suiv.

3. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 498-499. — Cf. p. 582-584, la question du rituel romain.

4. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 459-461. — Cf. Rösch, *loc. cit.*, 1904, p. 62-63 et 251, n. 2.

5. Rösch, *loc. cit.*, 1904, p. 63, et 249, n. 1.

6. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 704.

cupations de l'empereur, et la quantité de luminaire à laquelle avaient droit ces pieux ossements était, par ordre impérial, soigneusement fixée. On eût dit que Joseph II, roi de l'Eglise militante [1], prolongeait sa souveraineté, par des ramifications imprévues, jusque sur l'Eglise souffrante et jusque sur l'Eglise triomphante : aux âmes du purgatoire, il marchandait les indulgences ; aux dépouilles des élus, il marchandait la lumière. A plus forte raison devait-il se reconnaître le droit, sur terre, de marchander aux curés et aux sacristains leur casuel [2]. Soucieux, en bon économiste, d'éviter tout gaspillage, il lui déplaisait qu'on dépensât du bois pour faire des cercueils, et il finit par édicter que les morts seraient enterrés dans de simples draps [3]. C'était choquer les usages, la piété des familles ; mais que valent les usages contre une observation rationnelle ? Et la piété, dès qu'elle encourt le blâme de l'économie politique, n'est-elle pas une superstition ? Il dut pourtant, au bout d'un an, retirer cet édit : la force des mœurs, ce jour-là, fit capituler la tyrannie de la loi.

1. Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 707 et suiv. — On trouvera une longue énumération de toutes les mesures liturgiques de Joseph II dans Rösch, *loc. cit.*, 1904, p. 249, n. 2.

2. Voir au sujet du casuel, pour les mesures prises dès le temps de Marie-Thérèse, Rösch, *loc. cit.*, 1904, p. 60.

3. Rösch, *loc. cit.*, 1904, p. 67, n. 1.

VII

Les coutumes froissées deviennent aisément des insurgées : Joseph II devait en avoir la preuve, dans la révolte des Pays-Bas[1] ; et c'était pour sa politique ecclésiastique une faiblesse de chercher querelle à des traditions d'Eglise qui avaient pris racine dans les mœurs mêmes des peuples.

Le joséphisme, cependant, avec l'appui théorique que le fébronianisme lui prêtait, était pour l'Eglise romaine un grave danger. Le vicaire temporel de Dieu affectait de se passer du vicaire spirituel pour organiser, en son territoire, une section de l'Eglise de Dieu ; il refusait de causer avec le nonce, et jetait de côté, comme d' « ennuyeuses pancartes[2] », les doléances que le Pape lui adressait. Ce fut un ennui pour lui, une surprise pour l'Europe, lorsque le bruit courut, en 1782, que Pie VI se mettait en route pour Vienne[3].

Le chancelier Kaunitz, surtout, pressentait ce que l'événement pouvait avoir de périlleux ; et même,

1. Joseph et son frère attribuèrent aux influences romaines les troubles des Pays-Bas (*Joseph II und Leopold von Toscana*, II, p. 88, 90, 98 et 150). — « Vous faites trop voir l'antipathie contre toutes les anciennes coutumes et tout le clergé », écrivait Marie-Thérèse à Joseph dès 1775 ; la remontrance fut inutile (*Maria Theresia und Joseph II*, II. p. 99).

2. Le mot se trouve dans une lettre de Joseph à Kaunitz, du 24 juillet 1787 (*Joseph II, Leopold II und Kaunitz, ihr Briefwechsel*, p. 278).

3. L'étude la plus complète sur le voyage de Pie VI à Vienne a été publiée par M. Hanns Schlitter, dans la collection des *Fontes Rerum Austriacarum*, XLVII, fascicules 1 et 2, sous les titres : *Die Reise des Papstes Pius VI nach Wien und sein Aufenthalt daselbst* (Vienne, Gerold, 1892), et *Pius VI und Joseph II von der Rückkehr des Papstes nach Rom bis zum Abschlusse des Concordats* (Vienne, Gerold, 1894).

au début, lorsque le nonce commença de sonder la cour au sujet d'une visite papale, Kaunitz conseillait à Joseph de répondre nettement que cette visite serait « de toute inutilité », si elle avait pour but de traiter certaines questions litigieuses au sujet desquelles les deux pouvoirs professaient des maximes inverses[1].

Pie VI, d'autant plus empressé d'apparaître qu'on était peu désireux de le voir, annonça son arrivée. On craignait que le Pape, une fois à Vienne, ne profitât de quelque solennité pour interpeller publiquement l'empereur, et Joseph s'en fut à sa rencontre, jusqu'à Wiener-Neustadt, afin de « prévenir toute charlatanerie de sa part[2] ». Kaunitz, pour plus de sûreté, proposait à l'empereur de faire une circulaire ordonnant à tous les évêques de rester dans leurs villes épiscopales tant que le Pape s'attarderait à Vienne[3] : il s'agissait, par cet ingénieux artifice, d'empêcher tout contact entre le chef de l'Eglise et le clergé d'Autriche, et de faire sentir au Pontife qu'en lui donnant l'hospitalité Joseph II recevait un chef d'Etat, l'un de ses confrères en royauté. L'empereur répudia ce projet, et le séjour du Pape fut pour Kaunitz et pour Cobenzl une période d'alarmes : ils multipliaient à l'adresse de leur maître les notes, les *memoranda*, les observations, pour le guider dans ses entre-

1. Schlitter. *Die Reise des Papstes*. p. 106-107. — « Si jamais le proverbe a été juste d'une montagne qui enfante une souris, écrivait Joseph II à Mercy-Argenteau, son ambassadeur à Paris, il le pourra bien être à l'occasion de ce voyage pompeux et singulier du Saint-Père. » (Brunner, *Correspondances intimes de l'empereur Joseph II avec son ami le comte de Cobenzl et son premier ministre le prince de Kaunitz*, p. 24. Mayence, Kirchheim, 1871.)

2. Schlitter, *Die Reise des Papstes*, p. 36.

3. Schlitter, *Die Reise des Papstes*, p. 22.

tiens avec Pie VI, et pour le supplier d'éviter toutes faiblesses, qui l'exposeraient, disait Cobenzl, « aux critiques de l'Europe[1] ». Joseph, lui, était bien décidé à se montrer « un fils respectueux de l'Eglise, un maître du logis poli avec son hôte, un bon catholique dans toute l'étendue du terme, mais en même temps un homme au-dessus des phrases, des actes tragiques dont le Pape pourrait l'erlancer (*sic*), ferme, sûr et inébranlable dans ses principes ; il avait conscience d' « entrevoir avec certitude le bien de l'Etat » ; et, « sans autre considération quelconque », il prétendait s'y conformer[2]. Ainsi disposé, il apportait dans les tête-à-tête avec Pie VI plus de courtoisie et de douceur encore que ne l'eussent souhaité ses ministres : « Il faut pourtant éviter, leur objectait-il, que cet homme ne s'en aille d'ici en donnant une protestation solennelle à toutes les cours catholiques d'Europe et en même temps ne tourne la tête à plusieurs de nos évêques, ne trouble et n'inquiète les consciences des âmes timorées et peu instruites[3]. »

Le joséphisme avait peur : c'était là le seul résultat du voyage pontifical, mais le résultat était notable. Cette peur, il est vrai, n'induisit pas l'empereur en résipiscence : les actes les plus

1. Schlitter, *Die Reise des Papstes*, p. 162-177 et 188-191.

2. *Joseph II und Leopold von Toscana*, I, p. 82. La lettre est du 7 mars 1782.

3. Schlitter, *Die Reise des Papstes*, p. 170. — Joseph II était plus sincère lorsqu'il parlait de la sorte, que lorsqu'il s'abandonnait à certaines fanfaronnades humoristiques comme celle-ci : « Aujourd'hui enfin Sa Sainteté est accouchée d'un écrit, et je vais accoucher d'une réponse ; tout ce que je puis vous en dire encore, c'est que ces deux enfants ne se marieront jamais ensemble » (*Joseph II und Leopold von Toscana*, I, p. 97 ; la lettre est du 11 avril 1782).

expressifs de la politique joséphiste datent, tout au contraire, des années qui suivent le voyage[1]. Mais Joseph II avait senti, dans la papauté, une puissance d'opinion dont il était indispensable de tenir compte, et qu'il était facile de battre en brèche, mais non point d'ignorer[2]. Le malheureux Pie VI, faisant litière de tout orgueil, avait couru au-devant d'une apparente défaite ; mais lorsque, deux ans après, Joseph II, s'étant arrogé la libre disposition des évêchés lombards, jugea nécessaire d'aller à Rome pour conférer avec le chef de l'Eglise et conclure avec lui une façon de Concordat[3], Pie VI se put enfin rendre ce témoignage que son mélancolique voyage de Vienne avait contraint le joséphisme d'inaugurer une politique de déférence à l'endroit du Saint-Siège.

En venant conférer avec l'empereur, en faisant mûrir, dans le cerveau de Joseph II, l'idée d'un voyage impérial à Rome, en prodiguant les marques de douceur à ce souverain qui prétendait ordonner, par une simple signature, la délimitation des diocèses et installer évêque qui bon lui semblait, en lui accordant comme des concessions ce qu'il réclamait comme des droits, et en maintenant ainsi, à l'encontre de Kaunitz et

1. L'établissement des séminaires généraux, par exemple, fut postérieur au voyage de Pie VI à Vienne.

2. Aussi Joseph était-il fort aise de refaire sa réputation à Rome : « Je crois avoir assez réussi, écrivait-il de Rome à Léopold le 27 décembre 1783 ; et l'on paraît être revenu de bien des idées fausses qu'on avait prises sur ma religion et façon d'être. » (*Joseph II und Leopold von Toscana*, I, p. 197.)

3. Voir la curieuse lettre dans laquelle Joseph essaie de se remontrer à lui-même et de remontrer à Kaunitz que cette convention n'est point une concession, puisqu'il y est question, dit-il, non point du droit du Pape à nommer les évêques, mais seulement d'un usage dont le Pape profitait (Schlitter, *Pius VI und Joseph II*, p. 193).

des ministres, le principe que les matières d'Eglise doivent être réglées par des actes bilatéraux, Pie VI avait fait fléchir, non point sans doute les décisions du joséphisme, mais, en une certaine mesure, l'esprit même du joséphisme : c'était un succès moral dont l'avenir devait montrer la portée[1]. Le joséphisme pur faisait de Vienne, et de Vienne tout seul, le centre du gouvernement de l'Eglise d'Autriche ; les visites qu'échangèrent Pie VI et Joseph II ressuscitèrent dans l'opinion une certaine idée des prérogatives de Rome.

A l'instant même où le joséphisme se montrait le plus insolent, le grand historien suisse, Jean de Müller[2], dans un petit opuscule sur *les Voyages des Papes*, commençait à provoquer un retour d'opinion en faveur de la papauté. « Je n'ai jamais travaillé plus vite, écrivait-il à propos de ce livre. Mes idées se pressaient. J'ai des matériaux pour des *Lettres provinciales*. La cause de Rome, en ce moment, est celle des princes, du Grand Turc, des républiques[3] ». Cet ardent publiciste, qui surgissait ainsi, brusquement, en face des

1. Voir les conclusions de Schlitter (*Pius VI und Joseph II*, p. 71). — Quant aux réglementations et institutions du joséphisme, elles auront, à Vienne même, la vie dure : voir ci-dessous, livre III, chapitre V, les inutiles luttes de Metternich contre la bureaucratie. Seule, l'institution des séminaires généraux n'eut pas longue durée : le successeur immédiat de Joseph II, Léopold, en décida la suppression, en voyant se tarir le recrutement des vocations ecclésiastiques (Wolfsgruber, *op. cit.*, p. 542 et 760).

2. Sur Jean de Müller (1752-1809), voir la *Notice historique*, écrite par lui-même, en tête du livre : *Lettres de Jean de Müller à ses amis MM. de Bonstetten et Gleim* (Paris, Schoell, 1812) ; et Gœdeke-Gœtze, VI, p. 286-296. — Au milieu du XIXe siècle, le célèbre médiéviste Böhmer considérait encore Jean de Müller comme le plus grand historien en langue allemande (Janssen, *Joh-Friedrich Böhmer's Leben, Briefe und Kleinere Schriften*, I, p. 38-39 et 389. Fribourg, Herder, 1868).

3. *Lettres de Jean de Müller*, p. 459 : la lettre est du 25 mars 1782.

nombreux pamphlétaires appointés par le cabinet de Vienne, était un protestant ; et toute sa vie il demeura fidèle à la Réforme[1]. Mais il estimait qu'il ne fallait « négliger aucun moyen d'arrêter les progrès du despotisme », et il comptait sur le clergé catholique pour « rétablir quelque équilibre en Europe et maintenir les lois dans quelques Etats[2] ». C'est dans l'histoire du passé qu'il trouvait la confirmation de ses espérances : « Lorsque la race des Romains fut effacée de la terre, expliquait-il, il fallut aux barbares qui leur succédèrent un tuteur qui eût conservé quelques restes de l'ancienne civilisation, dont la dignité fût inviolable, et qui, étant prêtre, fût intéressé personnellement au maintien de la foi. Ce tuteur fut le Pape, et, sans lui, nous serions peut-être aujourd'hui aussi étrangers aux connaissances des Anciens que les Turcs[3]. » Son écrit sur les *Voyages des Papes* retraçait les démarches illustres par lesquelles les pontifes du moyen âge, pèlerins de la foi, pèlerins du droit, avaient servi les intérêts de l'humanité[4].

Pour la première fois depuis la Réforme, un historien protestant consacrait tout un livre à célébrer la papauté du moyen âge. Cet historien fera école : c'est dans l'Allemagne du XIXe siècle

1. A une certaine époque, plus tard, on crut imminente sa conversion au catholicisme (Voir la *Notice historique* ci-dessus mentionnée, p. XXXI). — Cf. au sujet des dispositions religieuses de Jean de Müller, Janssen, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, II, p. 202-203 (Fribourg, Herder, 1877).

2. *Lettres de Jean de Müller*, p. 460 : la lettre est du 25 avril 1782.

3. *Lettres de Jean de Müller*, p. 464 : la lettre est du 5 mai 1782. — Déjà, dans ses *Essais historiques* (Berlin, Decker, 1781), Jean de Müller inaugurait l'apologie du moyen âge.

4. M. Delvigne en a publié une traduction française avec commentaire (Tournai, Casterman, 1859).

que la théocratie de Grégoire VII et d'Innocent III trouvera les historiens les plus enthousiastes et les avocats les plus réputés [1]. Les innombrables frondeurs — il y avait parmi eux des cardinaux — qui s'étaient amusés de voir Pie VI rentrer de Vienne les mains vides, ignoraient que ce voyage pontifical avait donné le branle à un mouvement d'apologétique en faveur de la papauté, et que l'école historique allemande, un demi-siècle durant, allait prendre place aux antipodes de l'esprit joséphiste.

Avec Febronius, la science ecclésiastique allemande s'était faite antiromaine; avec Joseph II, le Saint-Empire romain s'était fait antiromain. La rétractation de Febronius avait été pour la papauté un commencement de revanche ; les étranges colloques entre Pie VI et Joseph II avaient marqué, pour elle aussi, une façon de demi-victoire. Elle avait bruyamment enregistré le premier avantage, remporté sur le théologien ; quant au second, gagné sur l'Empereur, elle en jouissait modestement, humblement, et elle aimait mieux en remercier Dieu que d'en faire part aux hommes. Joseph II était de ces adversaires qu'on n'a quelque chance de vaincre qu'en ne se flattant jamais de les avoir vaincus, et c'était chez Pie VI, en même temps qu'une suprême humilité, un acte d'habileté, de laisser dire dans le Sacré-Collège qu'à Vienne on l'avait

1. Voir ci-dessous, livre III, chap. III.

berné. Il se répétait à lui-même les motifs, discrets encore et passablement fragiles, qui l'invitaient à se consoler et à espérer. Il s'y reposait, il essayait de s'y fortifier, lorsque subitement il apprit qu'en Allemagne de nouveaux adversaires surgissaient, imprégnés des principes du fébronianisme, hantés par l'exemple du joséphisme, et qu'ils allaient engager avec Rome un duel passionné; après l'assaut de l'érudition canonique, après les escarmouches continuelles de l'empereur, Rome allait subir, à la face de l'Europe chrétienne, le défi de la hiérarchie catholique allemande.

CHAPITRE II

LES MÉTROPOLITAINS ALLEMANDS ET LE SAINT-SIÈGE A LA VEILLE DE LA RÉVOLUTION

Coup d'œil de Pacca sur l'Eglise d'Allemagne en 1786.

I. Nonces et archevêques. — Luttes des nonces contre l'esprit mondain des électeurs de Cologne. — La cour archiépiscopale de Mayence; le règne de l'archevêque Erthal : « lumières » et libertinage. — Clément Wenceslas de Trèves : ses oscillations. — Négligence systématique des électeurs ecclésiastiques à l'endroit du Saint-Siège. — Les chanoines : leur esprit de lucre. — Les professeurs de théologie : leur incroyance. — Fondation de l'Université de Bonn. — Attaques contre le gouvernement des principautés ecclésiastiques; singulier concours ouvert à Fulda. — Aveugle sécurité des électeurs ; leur mobilisation contre Rome.

II. La cause du conflit : création de la nonciature de Munich. — Premières escarmouches. — Arrivée en Allemagne de Zoglio et Pacca. — Le Congrès d'Ems (1786). — Mécontentement des évêques contre les électeurs ecclésiastiques. — Coquetteries du roi de Prusse à l'endroit de Pacca.

III. Guerre ouverte entre les électeurs ecclésiastiques et Pacca. — Les forces respectives. — Le peuple catholique : son empressement auprès du nonce.

IV. Effort des électeurs ecclésiastiques à la diète de Ratisbonne (1788) pour faire supprimer la juridiction des nonces en terre allemande. — Leur échec. — Leurs résipiscences successives. — Ténacité antiromaine de l'archevêque Erthal : ses préparatifs de synode. — L'arrivée des troupes de Custine et le retour de la messe du Pape.

Electeurs fugitifs et nonce fidèle au poste. — Le fébronia-

nisme et la Révolution française. — Coïncidence logique entre la spoliation de l'Eglise d'Allemagne et l'affaiblissement du fébronianisme.

« Les églises et le clergé d'Allemagne », à la veille de la Révolution française, « étaient au comble des grandeurs humaines. Deux sièges archiépiscopaux étaient occupés, l'un (celui de Cologne), par un frère de l'empereur Joseph II, l'autre (celui de Trèves), par le fils d'un roi de Pologne, électeur de Saxe. A la tête de toutes les autres églises archiépiscopales étaient placés des prélats issus des plus anciennes et des plus illustres familles. De vastes portions du sol de l'Allemagne, les plus belles et les plus fertiles, appartenaient au clergé avec un droit de souveraineté temporelle, qui s'étendait sur plusieurs millions de sujets. Grandes étaient aussi dans l'empire l'autorité et l'influence du clergé. Dans le collège électoral, sur huit membres électeurs, trois étaient ecclésiastiques : les archevêques de Mayence, de Trèves et de Cologne. Le collège des princes était présidé par l'archevêque de Salzbourg, et tous les évêques, ainsi qu'un grand nombre d'abbés, apportaient leur vote à la diète[1]. »

Ainsi parlait à Rome, en 1843, un cardinal presque nonagénaire, Barthélémy Pacca ; ainsi résumait-il l'ancienne « splendeur », l'ancienne « opulence », l'ancienne « puissance » de l'Eglise d'Allemagne, et, songeant que ce brillant passé était à jamais enseveli, il n'osait dire que cette disparition fût un malheur pour l'Eglise.

1. Pacca, *Œuvres*, trad. Queyras, II, p. 444.

C'est qu'en effet Barthélémy Pacca, nonce en Allemagne de 1786 à 1794, avait vu de près les misères profondes qui se dissimulaient derrière cette somptueuse façade et senti, d'une façon cuisante, que, sous ces dehors prospères, le christianisme souffrait étrangement.

I

Les *Mémoires* qu'il nous a laissés au sujet de sa nonciature sont singulièrement instructifs : on s'explique, en le lisant, combien les électeurs ecclésiastiques, beaucoup plus princes qu'ils n'étaient évêques, devaient abhorrer la vigilante proximité d'un prélat transalpin qualifié de nonce, qui surveillait leurs mœurs, leurs relations, l'exercice de leur ministère [1].

1. Voir, sur l'institution par Léon X de la nonciature de Vienne et par Grégoire XIII de celle de Cologne, Stigloher, *Die Errichtung der päpstlichen Nuntiatur in München und der Emser Congress*, p. 28-30 (Ratisbonne, Manz, 1867). — Sur l'importance de la nonciature de Cologne depuis le XVIe siècle, on peut lire un petit écrit de Pacca : *Détails sur l'introduction du protestantisme dans les provinces rhénanes.* « Les nonces de Cologne, dit-il, rendirent d'immenses services au culte et au clergé catholiques, et conservèrent à l'Eglise d'Allemagne, principalement à celle de Cologne, la puissance que les hérétiques voulaient lui ravir. Voilà pourquoi, dans les dernières années de ce XVIIIe siècle si funeste et si ingrat, les philosophes et les sociétés secrètes firent une guerre si acharnée à la nonciature de Cologne. » (Pacca, *Œuvres*, II, p. 167.) — L'antipathie des électeurs ecclésiastiques contre les nonciatures n'était pas nouvelle : dès le XVIe siècle, le nonce Bonomi la constatait, au moins à Cologne et à Mayence (comme en témoignent les *Nuntiaturberichte* publiés par Stephan Ehses et Alois Meister (Paderborn, Schöningh, 1895); et, en 1764, un chanoine d'Augsbourg, s'entretenant avec le nonce Garampi, lui parlait en propres termes de l'excitation qui existait en Allemagne contre le Saint-Siège et de l'aveuglement de l'épiscopat.

Le Rhin, qui traversait en son cours moyen leurs trois électorats, s'appelait vulgairement « la rue des Prêtres »; mais cette rue n'avait rien d'édifiant, et ces principautés ressemblaient fort peu à des oasis de prières. Or les prédécesseurs de Pacca, et Pacca lui-même, apparaissaient comme d'importuns témoins, qui contenaient le libertinage des mœurs et guettaient le libertinage des pensées.

Les luttes soutenues par le nonce Archinto, dans le premier quart du siècle, contre Joseph-Clément, archevêque de Cologne, relèvent de la chronique légère plutôt que du droit canon : l'archevêque aimait le voisinage d'une certaine dame, et le représentant du Saint-Siège l'en voulait sevrer[1]. Sous l'électeur Clément-Auguste, successeur de Joseph-Clément, la nonciature avait dû batailler incessamment contre les habitudes mondaines auxquelles s'abandonnait la curie épiscopale; favorites, acteurs, marchands d'objets de luxe, tous ceux qui bénéficiaient du faste du prélat, tous ceux aussi qui faisaient métier d'y pourvoir, redoutaient et détestaient les représentants du Pape, comme des intrus[2]. D'incarner la morale rigoriste et l'austérité sacerdotale, c'était là le crime de ces prélats italiens ; on a vite fait d'accuser la morale de se mêler de ce qui ne la regarde point. On leur cherchait chicane avec des textes de droit canon ; mais le droit canon survenait comme un prétexte; et ce qu'avant tout on ne leur pardonnait point, c'était de s'insurger, au nom

1. Stigloher, *op. cit.*, p. 32.
2. Stigloher, *op. cit.*, p. 32-33.

des strictes lois ecclésiastiques, contre les complaisances d'une vie pompeuse et facile.

L'amitié des augustes archevêques courtisait plus volontiers les philosophes, dont l'humeur au moins était accommodante, et qui ne les invitaient point, eux, à réformer leur vie d'après un idéal d'ascètes, mais à réformer leurs diocèses d'après les exigences de la « raison ». Mayence était comme un champ d'expériences pour les tentatives des esprits « éclairés[1] » : sous l'épiscopat de Frédéric-Charles-Joseph, comte d'Ostein, ce fut un ami de Voltaire, Stadion, qui régna sur le diocèse; et cette terre d'Eglise fut l'un des premiers Etats à donner le signal des mesures contre les Jésuites[2].

Emmerich-Joseph de Breitenbach, successeur d'Ostein, remania l'enseignement, le catéchisme, le catalogue des fêtes, ainsi que le comportait le progrès des lumières : avant que Joseph II ne donnât au joséphisme son nom, ce prélat se conduisait en véritable joséphiste[3]. Le chapitre élut ensuite Charles-Joseph Erthal, qui passait pour plus conservateur : Erthal, dès qu'il eut la crosse entre les mains, démentit l'opinion qu'on s'était faite de lui[4]. « Il se souvenait quelquefois d'être évêque », écrira de lui, plus tard, le cardinal

1. Sur les « illuminés » à Mayence, voir Clemens Theodor Perthes, *Politische Zustände und Personen in Deutschland zur Zeit der französischen Herrschaft*, I, p. 22-27 (Gotha, Perthes, 1862).

2. Stigloher, *op. cit.*, p. 48. Ostein occupa le siège de Mayence de 1743 à 1763.

3. Stigloher, *op. cit.*, p. 48-49. Breitenbach occupa le siège de Mayence de 1763 à 1774.

4. Stigloher, *op. cit.*, p. 49-50. Erthal, devenu électeur de Mayence en 1774, mourra dépossédé, en 1802.

Pacca : « c'était lorsqu'il trouvait l'occasion d'inquiéter le Pape et d'attaquer le Saint-Siège[1]... » Le canoniste Horix, expert à chercher dans les « concordats » de la nation germanique des armes contre la Curie, était l'assidu conseiller des évêques successifs de Mayence ; et sa plume diligente, visant incessamment le droit canon d'au de là des Alpes, prétendait ériger contre ce droit canon tout le passé juridique de l'Allemagne[2].

Les *Mémoires* de Pacca ressuscitent, sous nos yeux stupéfaits, la cour archiépiscopale de Mayence, somptueuse sans art et frivole sans grâce, lourde imitation des splendeurs de la Renaissance italienne[3]. Un romancier cynique, Heynse, y représentait la littérature ; le naturaliste Forster[4], qui professait qu'après un premier acte de foi il n'y avait nulle raison de s'arrêter, et en concluait qu'il ne fallait pas croire à quoi que ce fût, représentait la science ; le caprice d'une favorite, enfin, représentait la raison d'Etat ; et lorsqu'un trait de plume du prince-électeur eut supprimé la chartreuse du Mont des Anges[5], Mayence répétait en un

1. Pacca, *Œuvres*, II, p. 186. — « D'Erthal, ajoute-t-il, plein de morgue et de fierté d'être devenu l'allié du grand Frédéric II, roi de Prusse, par son entrée dans la fameuse ligue des princes de l'Empire (*Fuerstenbund*), regardait comme indigne de sa grandeur de dépendre, dans les affaires ecclésiastiques, d'un prélat de la Cour de Rome qui, d'ailleurs, résidait dans les Etats d'un autre prince de l'Empire. »

2. Sur Jean-Baptiste Horix (1730-1792), voir Schulte. *Die Geschichte der Literatur und Quellen des canonischen Rechts*, III, 1, p. 241-243.

3. On peut lire, sur cette cour, Janssen, *Zeit und Lebensbilder*, 4e édit., I, p. 208 et suiv. (Fribourg, Herder, 1889).

4. Sur George Forster (1754-1794), voir Chuquet, *Etudes d'histoire*, 1re série, p. 149-288. (Paris, Fontemoing, s. d.) M. Chuquet l'appelle « le plus révolutionnaire des écrivains allemands ».

5. Ce ne fut pas la seule sécularisation à laquelle procéda Erthal : il fit supprimer à Aschaffenburg, en 1784, le noviciat des Capucins, afin que les jeunes moines fussent contraints d'étudier à Mayence,

distique vengeur : « Un nouvel Achab a enlevé à Naboth le Mont des Anges (*Angelicus*) afin de faire un jardin anglais (*Anglicus*) pour la honteuse Jézabel[1]. » Ainsi parlait-on, parmi les ouailles de l'archevêque; mais la cour de beaux esprits, de libertins et de valets dont il s'entourait, faisait barrière entre Erthal et son troupeau. Le cortège de 1.500 personnes qui l'escortait à Francfort pour les fêtes du couronnement impérial lui cachait les besoins et les susceptibilités de son diocèse[2].

Quant à Clément Wenceslas, électeur de Trèves[3], dont Febronius fut coadjuteur, il avait la réputation d'un pauvre être fragile et chancelant; il oscillait entre deux conseillers du nom de Beck, dont l'un était ami des Jésuites et l'autre ami des philosophes, et, suivant que sa confiance émigrait du premier Beck vers le second ou du second vers le premier, il manquait de respect à la Cour de Rome ou bien agissait congrûment envers elle[4].

1. *Angelicum montem Naboth novus abstulit Achab,*
Anglicus ut fieret turpi pro Jezabel hortus.

(Cité par Pacca, *op. cit.*, II, p. 258.)

2. Sepp, *Gœrres und seine Zeitgenossen, 1776-1848*, p. 16 (Nördlingen, Beck, 1877).

3. Sur ce personnage, frère du roi de Saxe Auguste III, et devenu en 1768, à l'âge de vingt-neuf ans, évêque d'Augsbourg et archevêque-électeur de Trèves, voir Stigloher (*op. cit.*, p. 51-52), et les écrits précédemment cités sur Febronius, à la vie duquel Clément-Wenceslas fut intimement mêlé.

4. Le même Clément-Wenceslas qui, en 1782, protestait contre la défense faite par Joseph II de demander à Rome les dispenses matrimoniales (Stigloher, *op. cit.*, p. 135-139), et qui, dans une lettre au clergé d'Augsbourg, soutenait le principe des exemptions monastiques (Stigloher, *op. cit.*, p. 120), devait, peu de temps après, en signant les ponctations d'Ems, se donner à lui-même un démenti, sur l'un et l'autre de ces points. « C'était, dit Pacca, un homme bon, d'une conduite irréprochable, mais d'un caractère si faible, si inconstant dans son administration temporelle et spirituelle, qu'en changeant de ministres il changeait de maximes et de manières de voir. » (Pacca, *Œuvres*, II, p. 186.)

Naturellement, le Saint-Siège passait pour indiscret, lorsqu'il souhaitait des électeurs ecclésiastiques, comme de tous les autres évêques, un rapport périodique sur l'état de leurs chrétientés. Les électeurs de Cologne étaient célèbres, à Rome, pour se dispenser de cette formalité; et lorsqu'en 1829 Spiegel, archevêque de cette ville, prendra la peine d'expédier à la congrégation du Concile une relation sur son église, le consulteur de la congrégation écrira, en marge du document, cette note singulièrement significative : « Le prélat Spiegel mérite une louange particulière parce qu'il a enfin rompu le long silence des archevêques princes-électeurs, qui, oublieux de leur serment, négligeaient de témoigner par cet acte leur soumission au Saint-Siège[1]. »

Le contrôle des chanoines, ces conseillers naturels de l'autorité épiscopale, était aussi précaire que celui du Saint-Siège : « Issus des plus anciennes et des plus illustres familles, écrit Pacca[2], ces chanoines cumulaient les canonicats, quelquefois jusqu'à cinq dans des villes différentes, et ils étaient sans cesse par voies et par chemins, pour arriver dans chaque église au jour et à l'heure où l'on distribuait à ceux qui étaient présents la ma-

1. Cité par Irenaeus Themistor, *Friedemann's Vorschläge in Betreff der Bildung und Erziehung der Geistlichen*, p. 33 (Trèves, Paulinus-Druckerei, 1884).

2. Pacca, *Œuvres*, II, p. 285. — Cf. une lettre du bienheureux Hofbauer, Rédemptoriste, citée par Haringer, *Vie du Bienheureux Clément-Marie Hofbauer*, traduite par un Père Rédemptoriste, p. 77 (Tournai, Casterman, 1888) : « Le haut clergé d'Allemagne, qui dissipe les biens de l'Église d'une manière scandaleuse, est tombé dans un tel discrédit, dans un tel mépris public, que, pour désigner un enfant dénaturé, on a coutume de se servir de cette expression : *È un conte canonico*, c'est un comte devenu chanoine. »

jeure partie des revenus des prébendes. » Quant aux professeurs des facultés de théologie, que l'on vit en Allemagne, à d'autres époques, surveiller ou contre-balancer ce qu'ils appelaient, ce que parfois encore ils appellent « l'Ultramontanisme » des évêques, ils étayaient de leur science et secondaient de leur éloquence les doctrines antiromaines des électeurs ecclésiastiques ; et d'aucuns même, plus soucieux d'échanger des sourires avec leur siècle que d'enseigner un surnaturel importun, mettaient à mal le dogme chrétien tout entier : tels, à Mayence, Blau et Dorsch, qui consacraient leurs écrits et leurs leçons à dénoncer les usurpations commises par l'Eglise[1].

L'Université de Cologne demeurait le refuge de la correction doctrinale : ce furent les archevêques qui, de leurs propres mains, édifièrent en face d'elle, à Bonn, une sorte de temple des lumières, où la théologie ferait la cour à la raison humaine[2]. Le fondateur en fut Max-Frédéric de Königseck, qui occupa le siège épiscopal de 1761 à 1784 ; son successeur Maximilien-François, frère de Joseph II, inaugura bruyamment la jeune Université ; et dans les discours qui fêtèrent l'événement, on entendit l'éloge de l'ancien archevêque Gebhard de Truchsess, qui avait voulu, au XVI[e] siècle, faire de son

1. Sur Félix-Antoine Blau (1754-1798) et Antoine-Joseph Dorsch (1758-1819), voir Schulte, *op. cit.*, III, 1, p. 279-280. Tous deux, après l'entrée des Français à Mayence, participèrent au mouvement clubiste ; on retrouve Blau, en 1798, juge criminel dans le département du mont Tonnerre ; on retrouve Dorsch, en 1811, percepteur dans le Finistère. — Cf., sur Dorsch, Chuquet, *Etudes d'histoire*, 1[re] série, p. 203 et suiv.

2. Sur l'esprit très orthodoxe de l'Université de Cologne et la fondation de celle de Bonn, voir Perthes, *op. cit.*, I, p. 149-150 et 168-170 et cf. Hüffer, *Alfred von Reumont*, p. 22-24 (Cologne, Boisserée, 1904).

électorat une terre protestante[1]. Le corps profes-soral, à Bonn, s'amusait aux plus provocante audaces : le Carme Thaddée de Saint-Adam chargé d'expliquer la Bible, la lacérait à coups d négations[2]; un autre moine, Philippe Hedderich chargé de commenter les Décrétales, enseignait l fébronianisme[3]. Ils étaient encore dépassés e singularité par leur collègue Eulogius Schneider Franciscain sécularisé, d'abord courtisan d'un princesse pour laquelle il fabriquait des vers impie ou grivois[4], et plus tard, à Strasbourg, courtisan d la Terreur, à laquelle il livra des têtes jusqu'à c que la sienne tombât à son tour.

On voit que Pie VI avait d'assez bonnes raison pour dénoncer à l'archevêque de Cologne, en 1790 les tristesses de l'Université de Bonn.

Mais qu'importait aux électeurs ecclésiastiques A la fois légers et pompeux, ils traitaient l'irréli-gion avec sourire et la religion avec étiquette

1. Pacca, *Œuvres*, II, p. 198-199. — Stigloher, *op. cit.*, p. 51.

2. Sur Dereser, Carme sous le nom de Thaddée de Saint-Adam, vo Pacca, *Œuvres*, II, p. 267.

3. Sur Philippe Hedderich (1744-1808), et sur l'orientation de ses do trines, voir Schulte, *op. cit.*, III, 1, p. 267-270.

4. Sur Eulogius Schneider (1756-1794), voir Pacca, *Œuvres*, II, p. 267-27(Hermann Hüffer, *Alfred von Reumont*, p. 27-28; et Heitz, *Notes sur la v et les écrits d'Euloge Schneider, accusateur public du département du Ba Rhin* (Strasbourg, Heitz, 1862). « Maudire le fanatisme, briser le scept de la stupidité, combattre pour les droits de l'homme », telle était tâche à laquelle se dévouait Schneider, d'après la pièce de vers qu adressait, en 1789, au professeur Feder de Wurzbourg. C'est de c principes qu'il s'inspirait dans le sermon qu'il prêchait, à la demande l'archevêque de Cologne, sur le but de la religion du Christ, et dans s discours d'ouverture, à l'université de Bonn, sur l'état actuel des belle lettres dans l'Allemagne catholique. Dans son recueil de poésies, publ en 1790, il expliquait que, se sentant comme les autres enfants d'Adai et faisant d'ailleurs une distinction entre l'amour et la débauche, il av bien le droit de chanter l'amour dans une pièce sur dix. En même tem que l'amour, il chantait Joseph II : « Lorsque tu parvins au trône, disa il à l'empereur défunt, tu saisis en face le fanatisme, fils de l'enfer. Al le monstre alors vomit de la vapeur de soufre, du venin et des flamm

c'étaient des insouciants, qui se refusaient à regarder le péril que courait l'Eglise, mais qui négligeaient de voir, aussi, le péril qu'ils couraient eux-mêmes. On était à la veille de la Révolution ; ils goûtaient, sans en prévoir le terme, l'attrait de la souveraineté ; optimistes comme notre noblesse et frivoles comme elle, ils accueillaient en leur oratoire les souffles nouveaux, se flattaient de jouer avec eux, s'offraient aux caresses de leurs brises suspectes, et ne pressentaient pas l'époque prochaine où, d'une brutale poussée, ils seraient culbutés et balayés.

Les observateurs plus perspicaces sentaient grandir leur inquiétude en voyant un chanoine de Fulda, le baron de Bibra, ouvrir, en 1785, un étrange concours : un prix était réservé au meilleur ouvrage qui critiquerait le gouvernement des principautés ecclésiastiques et envisagerait leur avenir[1]. Des juristes de métier, Sartori[2], Moser[3], Schnaubert[4], s'étaient disputé la récom-

'u ne parvins pas à le vaincre totalement ». Le dernier acte sacerdotal le Schneider fut la publication, en 1790, d'un *Catéchisme des principes es plus généraux de christianisme pratique*, dans lequel il séparait comlètement la morale du dogme. Désapprouvé par la plupart des facultés e théologie, ce livre fut permis par le conseil ecclésiastique de Bonn, n en fit de nombreuses contrefaçons, dont l'Allemagne fut inondée.

1. Voir sur cet incident Otto Meier, *Zur Geschichte der römisch-deutschen 'rage*, I, p. 138-140 (Rostock, Stiller, 1871) ; — Brück, *Geschichte der atholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert*, I, p. 33-9 (Mayence, Kirchheim, 1887) ; — et cf. Pacca, *Œuvres*, II, p. 240-241. La rochure de Moser, intitulée : *Ueber die Regierung der geistlichen Staaten ı Deutschland*, portait en frontispice un dessin représentant l'Eglise maıde et entourée de quatre médecins, Huss, Luther, Febronius et anganelli.

2. C'est l'ouvrage de Sartori qui obtint le prix ; il s'intitulait : *Statistische bhandlung über die geistlichen Staaten und die Mittel ihre Verfassung u verbessern.*

3. Sur le baron Frédéric-Charles de Moser, voir Schulte, *Die Geschichte 'r Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III, 2, p. 146-147.

4. Sur André-Joseph Schnaubert, voir Schulte, *op. cit.*, III, 2, p. 164-165.

pense : Schnaubert avait conclu que les principautés ecclésiastiques devaient être transformées en principautés séculières héréditaires; Moser avait décidé qu'elles devaient être mises sous l'autorité de princes laïques qui seraient nommés à vie par la noblesse, et sous l'hégémonie desquels les évêques garderaient leur pouvoir spirituel.

Princes-archevêques et princes-évêques ne purent ignorer ces brochures, suscitées par un chanoine frondeur : il n'y était question que de leur déchéance; ces « lumières » mêmes auxquelles ils avaient rendu de si fréquents hommages, dardaient contre eux, tout d'un coup, des rayons singulièrement hostiles !

Mais ces conclusions extrêmes d'un rationalisme éclairé ne leur semblaient point mériter leurs alarmes: c'est contre le Saint-Siège que leur anxiété s'outillait; la lutte contre le Saint-Siège allait absorber leurs suprêmes pensées.

II

Charles-Théodore[1], le nouveau maître de la Bavière, ennuyé que tous ses sujets dépendissen

1. Prince palatin, il était devenu maître de la Bavière par suite d l'extinction de la ligne cadette de Wittelsbach à la fin de 1777 (Himl *Histoire de la formation territoriale des Etats de l'Europe centrale*, I p. 168. Paris, Hachette, 1876). — Sur la politique religieuse de Charle Théodore, qui prenait contre les cloîtres des mesures inspirées par l'espr de l'époque, et qui, tout en même temps, englobait les « illuminés dans un vaste procès, voir Scheglmann, *Geschichte der Saekularisati*

d'évêques domiciliés hors de ses Etats[1], avait réclamé du pape Pie VI qu'un évêché fût créé dans l'intérieur de ses terres, ou tout au moins qu'un nonce fût installé à Munich pour causer avec lui de l'Eglise bavaroise[2]. Pie VI prêta l'oreille à ce second désir; et les électeurs apprirent, au cours de l'année 1785, que Zoglio, archevêque *in partibus* d'Athènes, était nommé nonce en Bavière[3]. Déjà représenté à Vienne, à Lucerne et à Cologne, le Pape, désormais, serait représenté à Munich. Le bruit courut que Zoglio apporterait dans sa valise, comme don d'avènement, une bulle d'excommunication contre l'ordre des Illuminés; l'inquiétude alla croissant, et les métropolitains de Mayence, Cologne, Trèves, Salzbourg, s'entendirent pour interpeller Rome. La réplique pontificale les mécontenta : Zoglio, leur disait-on, aurait les mêmes pouvoirs que ses collègues de Vienne et de Cologne[4]. Les métropolitains, précisément, avaient déjà, en 1769, dans leur réunion de Coblentz, protesté contre ces pouvoirs[5] : la

im rechtsrheinischen Bayern, I, p. 46, 57-76, 81-91, 94-114, 127-140 (Ratisbonne, Habbel, 1903).

1. Les évêques de Spire. Worms, Wurzbourg, Freising, Ratisbonne, Passau, Constance, les archevêques de Cologne, Mayence, Trèves, Salzbourg, avaient tous juridiction en quelque coin de terre des Etats de Charles-Théodore (Stigloher, *op. cit.*, p. 226-227). A certaines époques, les évêques de Freising et Ratisbonne, de qui relevaient certaines fractions de l'Etat bavarois, et l'archevêque de Cologne, de qui relevaient certains territoires rhénans possédés par Charles-Théodore, avaient été, du moins, des membres de la famille de Wittelsbach ; mais depuis 1763, pareil cas ne s'était pas présenté (Otto Meier, *op. cit.*, I, p. 89-90).

2. Stigloher, *op. cit.*, p. 60-61.

3. L'installation de la nonciature fut décidée le 17 février 1785, et Jules César Zoglio fut nommé nonce le 27 juin.

4. Stigloher, *op. cit.*, p. 62-63; cf, aux p. 260-261, le texte de la réponse de Pie VI à l'électeur de Mayence.

5. Stigloher, *op. cit.*, p. 58-60; et, aux p. 257-260, le texte des 31 *Desideranda* de Coblentz.

création de la nonciature nouvelle leur fit l'effet d'un surcroît d'usurpation. Ils se tournèrent vers l'empereur, avec d'amères et hautaines doléances[1].

La réponse de Joseph II, adressée à son frère Maximilien-François, archevêque de Cologne, fut pour eux un encouragement[2]. De par l'empereur et de par l'Eglise germanique, la juridiction des nonces en terre allemande semblait à la veille d'être abolie, et l'on put croire un instant que le Saint-Siège lui-même allait faire acte de renoncement. Car Zoglio était malade; Pacca, destiné au poste de Cologne, éprouvait aussi des ennuis de santé : l'un et l'autre, en s'attardant à Rome, donnaient espoir aux métropolitains, qui ne voulaient voir dans ces accidents que des indispositions diplomatiques, adroitement alléguées pour couvrir la retraite du Saint-Siège. Mais Pie VI ne battait point en retraite. « Je vous envoie au combat, déclarait-il à Pacca; car on fait, là-bas, une guerre acharnée à la juridiction des nonces[3]. » Au mois de mai 1786, Pacca s'en fut avec Zoglio, au champ de bataille qu'était la Germanie, chacun en son point d'observation, chacun en son point d'assaut.

Zoglio prévint de sa mission tous les évêques qui comptaient parmi leurs ouailles des sujets de Charles-Théodore[4]; un seul répondit, celui de Freising, tous les autres furent muets. Dans

1. On en trouvera le texte, daté du 22 septembre 1785, dans Stigloher, *op. cit.*, p. 261-263.
2. La réponse de Joseph II (12 octobre 1785) est publiée dans Stigloher, *op. cit.*, p. 263-265.
3. Pacca, *Œuvres*, II, p. 181.
4. Stigloher, *op. cit.*, p. 65-66; cf., aux p. 265-266, les lettres accréditant Zoglio.

l'isolement où le réduisait leur ombrageuse humeur, Zoglio resta ferme à son poste. Quant à Pacca, qui sur le Rhin avait affaire, non point à des évêques boudeurs, mais à des archevêques ouvertement hostiles, on le vit, tout de suite, mettre ses arguments en ligne, recruter des publicistes pour réfuter les électeurs ecclésiastiques[1]; et ses neuf années de nonciature furent neuf années de guerre.

Les métropolitains de Cologne, Mayence, Trèves et Salzbourg firent immédiatement choix de la petite ville d'Ems, localité protestante de Nassau, pour y expédier des délégués, qui devaient concerter l'action commune contre Rome[2]. Le congrès d'Ems se tint au mois d'août : vingt-trois décisions y furent formulées; devenues célèbres dans l'histoire sous le nom de Ponctations d'Ems[3], elles marquent, en leur ensemble, la dernière insurrection du nationalisme ecclésiastique contre le catholicisme romain.

Suppression des immunités dont jouissaient les couvents à l'endroit de la juridiction épiscopale[4]; suppression de tous rapports entre les religieux et leurs supérieurs étrangers; suppression de la juridiction des nonces; suppression des « facultés quinquennales » par lesquelles le Pape

1. Pacca, *Œuvres*, II, p. 246. — Ce furent en général d'anciens jésuites : le plus actif d'entre eux fut le Belge François-Xavier de Feller (1735-1802), auteur du *Dictionnaire historique*, et qui, en même temps qu'il contribuait au soulèvement des Pays-Bas contre le joséphisme, publiait brochures sur brochures pour défendre Pacca contre les électeurs. Voir, sur ce personnage, et sur la bibliographie de ses écrits, Schulte, *op. cit.*, III, I, p. 709-710, et l'article de Schrödl dans le *Kirchenlexikon*.

2. Stigloher, *op. cit.*, p. 66-68.

3. Le texte en est publié dans Stigloher, *op. cit.*, p. 266-279.

4. Voir, sur ce point, Stigloher, *op. cit.*, p. 103-120.

accordait aux évêques, tous les cinq ans, le droit de dispenser des lois de l'Eglise dans les affaires matrimoniales [1]; obligation du *placet* épiscopal pour la circulation des actes pontificaux : telles furent les nouveautés promulguées à Ems. On stipula que les rapports de l'Eglise d'Allemagne avec le Saint-Siège devaient être réglés comme l'avait décrété le gallicanisme du xve siècle. On prétendit limiter la juridiction de la Curie, et l'on établit que, lorsqu'en troisième instance un appel serait porté à Rome, le Saint-Siège devrait nommer, en Allemagne même, des juges pour la cause [2]. Ainsi, de leur propre initiative, les métropolitains définissaient la portée de leurs droits et traçaient des règles à la primatie papale ; en se réservant d'approuver ou de repousser les documents pontificaux, en corrigeant la formule du serment de fidélité au Pape telle que l'avait fixée Grégoire VII [3], ils remaniaient les assises mêmes du gouvernement de l'Eglise et signifiaient à Pie VI, non point même leurs vœux, mais leur volonté. A l'écart du reste de l'épiscopat, les délégués des électeurs ecclésiastiques s'étaient érigés en législateurs pour l'Eglise d'Allemagne. Ils eurent ensuite la déférence d'adresser les « ponctations » à l'empereur, pour qu'il y souscrivît [4].

Joseph II, en principe, goûtait cette offensive de l'Eglise germanique ; à Vienne surgissaient pamphlets sur pamphlets ; les publicistes sem-

1. Voir, sur ce point, Stigloher, *op. cit.*, p. 121-139.
2. Voir, sur ce point, Stigloher, *op. cit.*, p. 176-201.
3. Voir, sur ce point, Stigloher, *op. cit.*, p. 163-167.
4. La lettre d'envoi est publiée dans Stigloher, *op. cit.*, p. 278-281.

blaient sonner la charge[1], mais une lettre de Limburg-Styrum, évêque de Spire, induisit l'empereur à la réflexion[2]. Ce prélat se plaignait qu'à Ems on eût fait bon marché du droit des simples évêques, qu'on se fût passé de leur présence, et qu'on se fût épargné la peine, ensuite, de leur donner communication personnelle des décisions de l'assemblée : cette désinvolture des mitres souveraines choquait les mitres plus modestes. Le Congrès d'Ems, de toute évidence, avait creusé un fossé entre les métropolitains et les simples évêques, et, de fait, il n'y en eut qu'un parmi ceux-ci pour adhérer pleinement aux Ponctations, celui de Passau[3].

Cette réserve ou cette hostilité du reste de la hiérarchie à l'endroit des métropolitains dissuadait l'empereur de s'engager trop formellement avec eux. Le roi de Prusse, lui, apportait en ce débat plus de crânerie; et, tout protestant qu'il fût, c'est au nonce qu'il rendait service. Il permettait à Pacca d'exercer sa juridiction spirituelle dans le territoire de Clève, aux portes même de l'archevêché de Cologne[4], obtenait ainsi que Dalberg, protégé de la Cour de Berlin, fût accepté par la Cour de Rome comme coadjuteur de Mayence, et couronnait cet échange de coquetteries en recevant solennellement Pacca, en 1788, dans la petite ville rhénane de Wesel, territoire prussien[5].

1. Brunner, *Die theologische Dienerschaft*, p. 351-352.
2. Stigloher, *op. cit.*, p. 203.
3. Stigloher, *op. cit.*, p. 204.
4. Stigloher, *op. cit.*, p. 219-224. Le roi de Prusse alla jusqu'à défendre à l'archevêque de Cologne d'exercer aucune juridiction dans Clève.
5. Pacca, *Œuvres*, II, p. 226-232.

III

A vue d'œil, la question se compliquait.

Les susceptibilités froissées des évêques, la tactique intéressée du roi de Prusse, traversaient l'action des métropolitains. En Bavière, la juridiction de Zoglio s'épanouissait à l'aise, sous l'œil bienveillant du souverain [1]. Sur le Rhin, la juridiction de Pacca, grâce à la complaisance de Frédéric-Guillaume II, commençait autour des électorats ecclésiastiques un travail d'investissement. Les archevêques se vengeaient en refusant de recevoir Pacca, en le dénonçant à tous les tribunaux de l'Empire comme un perturbateur et comme un séducteur de leur clergé [2]. Le délit de perturbation, de séduction, ressortait d'une lettre adressée par le nonce aux curés du diocèse de Cologne, et qui les avertissait de la nullité des dispenses matrimoniales accordées illégalement par les archevêques [3]. Convenait-il qu'une fois tous les cinq ans ces archevêques demandassent à Rome de leur renouveler leur pouvoir d'accorder des dispenses ? Rome et Pacca disaient oui, les prélats disaient non ; les curés, fort embarrassés, étaient contraints par le métropolitain de Cologne

1. De l'harmonie entre Charles-Théodore et Zoglio résulta, le 6 novembre 1787, une lettre de Pie VI permettant à Charles-Théodore de prélever la dîme des revenus ecclésiastiques (Stigloher, *op. cit.*, p. 225 et suiv.).

2. Pacca, *Œuvres*, II, p. 167 et 178.

3. Voir toute la série de ces incidents, et les protestations de Rome, dans Pacca, *Œuvres*, II, p. 207-217, et dans Stigloher, *op. cit.*, p. 206-219 ; et aux p. 297-324, les documents.

de réexpédier à Pacca sa menaçante circulaire; et la haute Eglise pratiquait à l'endroit du nonce une politique d'outrages, comme si l'on voulait évincer à l'avance toute possibilité d'entente future.

La lutte devenait ouverte. Les électeurs ecclésiastiques possédaient l'appui des « illuminés » et de tous ceux qui se piquaient d'un certain libertinage de pensée; ils obtenaient la sympathie de la confession évangélique, qui voyait le catholicisme rhénan se détacher de Rome. Mais les nonces avaient pour eux le peuple, grands-pères et grand'mères de cette plèbe catholique qui plus d'une fois, au cours du XIX[e] siècle, contraindra le haut clergé d'Allemagne à tenir compte des indications et des volontés de Rome, et qui, par un étrange renversement des choses, aura parfois à maintenir ses pasteurs dans le bercail de l'Unité, et les y maintiendra. En face des électeurs ecclésiastiques, qui s'isolaient volontiers derrière l'étiquette de leur souveraineté, les nonces descendaient dans les campagnes, porteurs des dons de l'Esprit. Bellinsoni, prédécesseur de Pacca, s'arrêtant dans une ville de l'archidiocèse de Cologne, y confirmait onze mille personnes, dont le prince-électeur ne s'était jamais soucié. Pacca, dans la seule petite ville d'Arenberg, administrait le même sacrement, en quelques jours, à seize mille chrétiens, parmi lesquels il y avait des octogénaires : ils arrivaient en procession, précédés de leurs curés, suivis de leurs chariots remplis de vivres, réclamant le sacrement que l'archevêque avait toujours négligé de leur conférer; et

quelques curés disaient à Pacca que, s'ils avaient été avertis de son passage, ils lui auraient amené plus de trente mille fidèles [1]. Pour ces longs cortèges de brebis délaissées, le messager des grâces spirituelles était l'envoyé du Pape. Le fébronianisme, ensuite, pouvait revendiquer un superflu de droits pour des électeurs ecclésiastiques qui ignoraient même le strict de leurs devoirs : c'était tant pis pour eux si, au moment même où ils redoutaient pour leur juridiction la concurrence des nonces, ils abandonnaient aux nonces la besogne épiscopale par excellence, celle des apôtres [2].

IV

L'année 1788 offrit à l'Europe un spectacle étrange : les électeurs ecclésiastiques, dans un mémoire présenté à la diète de Ratisbonne, réclamèrent une nouvelle loi d'Empire, qui suppri-

1. Pacca, *Œuvres*, II, p. 197.

2. Si la religion, écrivait plus tard Pacca, était encore presque partout dominante dans la vaste contrée du Rhin ; si le culte divin avait été rétabli dans les lieux d'où l'avait chassé la prétendue Réforme ; si, depuis plus de deux siècles, tous les efforts du protestantisme pour s'introduire dans les pays catholiques avaient été réduits à néant ; si l'on y voyait encore, florissantes, de pieuses institutions, d'utiles fondations pour former la jeunesse destinée à l'état ecclésiastique et pour convertir les hérétiques ; si enfin la discipline était encore en pleine vigueur dans la plupart des cloîtres ; si l'on comptait parmi le clergé bon nombre d'hommes versés dans les sciences sacrées, tout cela, cet état encore si prospère, était, on peut le dire sans exagération, le fruit des labeurs apostoliques et de la vigilance des nonces ordinaires de Cologne. » (Pacca, *Œuvres*, II, p. 176.)

merait en terre germanique la juridiction des nonces; les riverains de la « rue des prêtres » voulaient mettre le Pape et ses délégués à la porte de l'Allemagne ; et sentant que le peuple catholique était avec Pacca, c'est vers les princes qu'ils se tournaient. Mais leur proposition, telle qu'ils la formulaient, attentait à la liberté même de ces princes. Par là même qu'un souverain, petit ou grand, voulait être maître chez lui, n'avait-il pas le droit, si bon lui semblait, de tolérer et même de bien accueillir, entre ses frontières, l'activité spirituelle d'un nonce ? C'est ce que soutint Charles-Théodore de Bavière ; et sa thèse prévalut. Que les métropolitains s'entendissent mal avec Rome, c'était affaire à eux ; mais à quel titre prétendaient-ils, par une loi d'Empire, obliger tous les princes d'Allemagne à manquer de courtoisie au Saint-Siège ? Les susceptibilités des princes s'offusquèrent, comme s'étaient offusquées, au lendemain du Congrès d'Ems, les susceptibilités des évêques, et l'acte d'accusation dressé par les métropolitains contre Pacca ne reçut aucune sanction [1].

Les souverainetés laïques avaient refusé d'infliger à Rome l'affront définitif que ces hauts prélats avaient concerté. Ils trouvèrent, en 1790, une faible revanche ; la capitulation que signa le nouvel empereur Léopold contint quelques lignes formellement offensantes pour la juridiction des nonces [2]. Mais les archevêques d'Allemagne étaient les premiers à sentir que ce n'étaient là que des formules de style. Dans leur duel contre Rome,

1. Pacca, *Œuvres*, II, p. 234-238. — Stiglohcr, *op. cit.*, p. 235-236.
2 Pacca *Œuvres*, p. 254-257· — Otto Meier, *op. cit.*, I, p. 130-136.

ils ne pouvaient compter que sur eux-mêmes. Héritiers malencontreux des erreurs d'optique de Febronius, ils avaient, comme lui, méconnu la marche de l'histoire ; en s'ingéniant, comme ils l'eussent fait au XVe siècle, à provoquer une manifestation des Etats laïques en faveur des principes antiromains, ils n'avaient point voulu s'apercevoir que désormais chacune des souverainetés laïques avait en matière religieuse une politique personnelle, concertée d'après ses propres intérêts. Il était trop tard pour demander aux princes d'agir systématiquement au nom du fébronianisme ou d'offrir une satisfaction posthume aux Pères de Bâle : la raison d'Etat était la seule raison dont à l'avenir les conseils princiers s'inspirassent.

Alors les métropolitains déçus ébauchèrent un mouvement de résipiscence. Trèves, Cologne, Salzbourg, firent tour à tour amende honorable au Saint-Siège [1]. Mayence restait debout : l'archevêque Erthal caressait avec acharnement la pensée d'un synode qui bouleverserait dans son diocèse toutes les traditions religieuses et tous les usages liturgiques ; il recueillait à l'avance les avis de ses conseillers contre le célibat des prêtres, contre la somptuosité du culte, contre les processions, contre la messe latine [2]. C'est quatre jours après la prise de la Bastille qu'Erthal eut assez de loisir d'esprit

1. Stigloher, *op. cit.*, p. 252-253.

2. Stigloher, *op. cit.*, p. 242-248. — Pacca, *Œuvres*, II, p. 333-335. Le livre de Kopp publié en 1830, sur l'*Eglise catholique dans le* XIXe *siècle, les changements adaptés à notre temps, sa constitution ultérieure, et, en particulier, les changements qu'on y avait faits dans l'ancien archevêché de Mayence et ensuite à Ratisbonne* (Mayence, Küpferberg), rapporte les vœux et les opinions émis par divers conseillers de l'archevêque à l'occasion de la préparation du synode (Pacca, *Œuvres*, II, p. 243-244).

pour lancer à ses prêtres, comme une dernière provocation à l'adresse du Saint-Siège, une circulaire en vue du synode[1] : essayant sur le Rhin ce que l'évêque Ricci venait d'accomplir à Pistoïe, il voulait mobiliser contre Rome une partie de l'Allemagne ecclésiastique. Des incidents successifs amenèrent l'ajournement de l'assemblée ; et puis la réalité brutale, survenant dans la personne de Custine et de nos soldats, étouffa le schisme avant même qu'il ne fût éclos.

C'était en octobre 1792 : d'Erthal cessa d'être le maître de Mayence. Wedekind, Hofmann, Forster, tous les hommes de science et de « lumières » auxquels le prélat donnait coquettement sa confiance, s'improvisèrent jacobins; ce fut dans l'ancien entourage de l'électeur que la « convention nationale des Allemands libres » recruta ses plus impétueux tribuns; et l'on vit, par leur bouche, la raison et la philosophie signifier un congé définitif à celui qui les avait si longtemps flattées, et réclamer l'incorporation du peuple rhénan-germanique libre à la République Française[2]. Mais, de son côté, la foi traditionnelle, demeurée vivace dans les campagnes, prenait très allègrement son parti de la catastrophe devant laquelle d'Erthal s'enfuyait. « Sept ans durant, disaient les paysans du diocèse, nous avons dû chanter la messe en allemand; mais à présent que nous sommes libres, nous voulons la chanter en latin[3]. » Telle fut, sur les lèvres des simples, l'oraison funèbre de l'électorat ecclé-

1. Stigloher, *op. cit.*, p. 324-331.
2. Chuquet, *Etudes d'histoire*, 1re série, p. 173, 174, 194, 195, et 224.
3. Stigloher, *op. cit.*, p. 243.

siastique de Mayence : l'arrivée des troupes de Custine, c'était le retour de la messe du Pape! Le propos est curieux dans ces bouches de ruraux ; il atteste que les masses catholiques gardaient un sens religieux assez sûr et assez intact pour résister aux caprices fugitifs de leurs chefs spirituels, une foi correcte que rien ne pouvait fléchir, une piété ardente que rien ne pouvait attiédir. Il y avait là, dans la conscience populaire, une sorte d'assise sur laquelle, avec le temps, au lendemain des révolutions dont ces foules elles-mêmes seraient les ouvrières, se pourrait réédifier le catholicisme germanique.

La Révolution française, d'abord, devait porter au fébronianisme un terrible coup ; elle préserva de toute récidive l'esprit de rébellion des métropolitains, en effaçant de l'ordre du jour les discussions théologiques et de la carte d'Allemagne les principautés ecclésiastiques. Où donc était, en 1794, cette Eglise germanique d'antan?

Après l'avoir connue riche, hautaine, insolente, Pacca la voyait désormais fugitive, apeurée, piteuse ; il la recherchait à Cologne, à Trèves, à Mayence, et ne la trouvait plus. Les trois archevêques-électeurs, à l'approche de nos armées, avaient abandonné leurs résidences ; Pacca seul restait sur le Rhin, dernier représentant de la puissance ecclésiastique en face des troupes de la Convention. Ne voulant pas ressembler au pasteur mercenaire, qui prend la fuite à l'approche du danger, il ne regagna Rome que lorsque le Pape le rappela[1].

1. Pacca. *Œuvres,* II, p. 265-266.

L'autorité des archevêques s'était évadée, laissant derrière elle, sans le vouloir, l'autorité du nonce ; l'interminable litige soulevé par le Congrès d'Ems était, en fait, indirectement dénoué par la Révolution. Nous verrons ressusciter les principes fébroniens, dans le cerveau de Wessenberg ; ils feront encore du bruit dans le monde, mais ce sera le bruit de leur effondrement ; et c'est au fébronianisme, bien plutôt qu'à l'Eglise elle-même, que la spoliation du clergé allemand aura porté préjudice. Le jour où l'épiscopat cessa d'être une puissance terrienne devait en effet consommer la décadence du fébronianisme ; le prêtre sans terres prend tout de suite conscience de l'universalité de l'Eglise, et tout de suite ses pensées émigrent vers Rome. C'est ainsi que le clergé allemand du XIX[e] siècle se rattachera de plus en plus au Saint-Siège, par le fait seul de son appauvrissement. N'ayant plus un sol qui soit à lui et dans lequel il puisse enraciner ses libertés, et rencontrant en face de lui, dans les grands et petits Etats, les maximes et les procédés du joséphisme, c'est à Rome que, pour s'émanciper, il cherchera peu à peu son point d'attache. L'Eglise opulente s'était avec Febronius faite l'auxiliaire de Joseph II ; l'Eglise ruinée par la Révolution laissera dormir en paix, dans les bibliothèques publiques formées avec ses dépouilles, les in-quartos de Febronius, et commencera la lutte, partout à travers l'Allemagne, contre les innombrables législations dans lesquelles le joséphisme survivait à Joseph II.

CHAPITRE III

NAPOLÉON ET L'ÉGLISE D'ALLEMAGNE

La ruine de l'Eglise d'ancien régime.

I. Les sécularisations : origine prussienne de l'idée de sécu larisation. — Le Congrès de Rastadt. — Le recès de Ratisbonne enregistrement des décisions prises à Paris. — Les procédé de la sécularisation : exemple de la Bavière. — Les effets d la sécularisation : dispersion des bibliothèques et ruine de Universités. — Les sentiments de Pacca et du Saint-Siège.

II. Un problème nouveau : faire vivre en terres protestante des sujets catholiques. — Rapports antérieurs de la Pruss protestante avec ses sujets catholiques. — La Prusse et l Saint-Siège ; mission de Guillaume de Humboldt ; principes d politique religieuse du Gouvernement prussien. — Applicatior des principes joséphistes en Wurtemberg et en Bade. — La politique religieuse de la catholique Bavière : le gouvernemen de Montgelas. — Ruine de l'autorité épiscopale : les *Landesbischöfe*.

III. Un vestige de l'Eglise déchue : la dignité d'électeur archichancelier. — Dalberg : ses titres successifs. — Achèvement de la sécularisation par le traité de Paris. — Portrait de Dalberg : sa notoriété dans l'Allemagne littéraire, sa médiocrité comme homme d'Eglise. — Dalberg et Napoléon. — Dalberg et le Saint-Siège.

IV. Difficultés d'un accord entre l'Allemagne et Rome. — Velléités concordataires de la Bavière. — Négociations entre Rome et Vienne pour un Concordat concernant l'ensemble de l'Empire : leur insuccès. — L'idée d'un Concordat d'Empire, reprise par Napoléon. — Correspondance entre cette idée et la

fondation de la Confédération du Rhin. — Avances multiples dont la cour de Rome est l'objet. — Rêve d'une primatie, caressé par Dalberg. — Résultat de la captivité de Pie VII : impuissance de Napoléon à réorganiser l'Eglise d'Allemagne.

« La conservation de la religion en Allemagne était un véritable prodige », écrit, au terme du récit de sa nonciature, le cardinal Pacca. Et il ajoute : « Loin de pouvoir affaiblir les couleurs du tableau si triste, si déplorable, que j'ai déjà fait de l'état de la religion en Allemagne, par rapport aux lois des princes et à l'enseignement universitaire, je dois dire que ce tableau s'était rembruni durant les neuf ans de ma nonciature, et que je sortis de l'Allemagne le cœur profondément affligé des maux présents, et gros du triste pressentiment d'un plus funeste avenir [1]... » On comprend, à distance, que Pacca ne regrettât point le passé, et qu'il fût en même temps ému de ce que la destinée réservait à l'Eglise germanique. Il laissait derrière lui, en Allemagne, de fort bons chrétiens, et en grand nombre ; mais chaque jour s'effritaient les cadres de l'Eglise ; chaque jour, quelque morceau de cet antique édifice tombait en poussière. L'éclat de la Révolution française avait foudroyé, brutalement, cette institution d'ancien régime qu'était l'Eglise d'Allemagne. La douceur de vivre, où se prélassaient un certain nombre des dignitaires ecclésiastiques, ne traversa même pas une crise d'inquiétude : subitement elle fut détruite, en une irréparable ruine.

Entre le régime ancien qui les avait faits

1. Pacca, *Œuvres*, II, p. 281

princes et le régime nouveau qui les voulut rendre fonctionnaires, entre l'époque où ils étaient tout et celle où il leur serait à grand'peine permis d'être quelque chose, plusieurs années s'écoulèrent, durant lesquelles ils ne furent rien : l'Eglise d'Allemagne s'affaissa dans le néant.

I

Le traité de Campo-Formio, en cédant à la France la rive gauche du Rhin, avait frustré de quelques morceaux de terre et de quelques milliers d'âmes beaucoup de souverainetés allemandes ; elles dépêchèrent leurs représentants au Congrès de Rastadt, et là, on chercha les moyens de se dédommager. Quoi qu'en aient dit certains publicistes d'Allemagne qui ont voulu faire peser sur la France seule la responsabilité de la sécularisation [1], c'est la Prusse la première qui, dès

1. C'est en réponse à ces publicistes que, dès 1829, Bignon écrivait : « On s'est depuis livré à de violentes déclamations sur ces prétendus envahissements de droits par le Premier Consul, mais est-ce au chef du Gouvernement français ou à toute l'Allemagne qu'il faut en faire le reproche ? Quand la Prusse, quand tous les Etats de l'Empire germanique, l'Autriche seule exceptée, parce qu'elle sait qu'on ne lui ferait pas une large part, pressent le Premier Consul de leur dispenser ces biens ecclésiastiques dont ils sont avides, le crime serait-il pour celui qui les donne, et l'innocence, avec le bénéfice, pour ceux qui les reçoivent ? Le partage, il faut l'avouer, serait étrange ; mais, outre qu'il eût été absurde que le Premier Consul se fût refusé à l'exercice d'une suprématie qu'on se plaisait à reconnaître en lui, cette usurpation, si c'en était une, avait l'excuse d'un grand intérêt, on pourrait même dire d'un intérêt européen puisqu'il s'agissait d'ôter aux ennemis de la paix les nombreux moyens d'agitation que pouvaient offrir les affaires d'Allemagne ». (*Histoire de France depuis le 18 brumaire jusqu'à la paix de Tilsitt*, II, p. 324-325.)

l'année 1743, avait émis cette idée d'employer les biens d'Eglise pour arrondir ou pour indemniser royaumes et principautés laïques[1] : Benoît XIV, puis Clément XIII[2] s'en étaient alarmés. Les légistes qui, répondant à l'appel du baron de Bibra, étudièrent, entre 1785 et 1789, le gouvernement des principautés ecclésiastiques[3], commencèrent d'échafauder, au terme de leurs études, une sorte de théorie de la sécularisation. La Révolution française aidant, cette théorie flatta les esprits qui se piquaient de lumières ; et tout naturellement, les congressistes de Rastadt devaient songer à l'appliquer, pour réparer les dommages territoriaux qu'ils avaient subis à Campo-Formio. Ils reprirent, en chœur, la vieille idée prussienne de Frédéric II[4] ; et le cadastre des terres ecclésiastiques de l'Empire servit d'échiquier pour les jeux des diplomates[5]. Une guerre nouvelle interrom-

1. En 1743, Frédéric II et la cour de Londres élaborèrent un projet de paix entre Charles VII et Marie-Thérèse, d'après lequel la Bavière serait transformée en royaume et agrandie par des sécularisations; l'évêque de Salzbourg et Benoît XIV s'inquiétèrent (Brück, I, p. 29-30 ; — Scheglmann, *Geschichte der Säkularisation im rechtsrheinischen Bayern*, I. p. 3-6). — Cf. dans Pacca, *Œuvres*, II, p. 239, le texte du bref de Benoît XIV à l'évêque de Lemberg.

2. Clément XIII, dans une lettre de 1758 aux divers souverains, se plaint que les princes non catholiques rêvent de nouvelles spoliations de l'Eglise, « comme si la paix ne pouvait être conclue entre les souverains chrétiens sans que la robe du Christ fût déchirée. » (Brück, I, p. 30-31.)

3. Voir ci-dessus, p. 67-68.

4. Que la Prusse fût toujours toute prête à mettre ces maximes en acte, c'est ce que prouvaient, dès 1795, ses projets secrets, à la diète de Ratisbonne, contre les terres ecclésiastiques de Worms et de Spire, et en 1796, sa conduite à l'endroit de la principauté ecclésiastique d'Eichstätt (Scheglmann, *op. cit.*, I, p. 115-117).

5. Otto Meier, *Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage*, I, p. 143-145. — « Les docteurs, les grands-prêtres et les pharisiens, dit une brochure contemporaine intitulée *la Passion*, se réunirent dans une ville que l'on nomme Rastatt et tinrent conseil pour savoir comment ils prendraient par ruse l'Empire romain et le tueraient... Et l'Empire vit que sa dernière heure était arrivée, et il dit : « Mon âme est triste jusqu'à la mort. » Et

pit ces jeux ; la paix de Lunéville, en 1801, permit de les recommencer[1]. Le septième article de cette paix garantissait à tous les princes héréditaires qu'avait appauvris l'annexion à la France de la rive gauche du Rhin un dédommagement territorial : ce dédommagement devait être pris « dans le sein de l'Empire ». On fut d'accord, tout de suite, pour faire la chasse aux terres d'Eglise[2] ; et une députation d'Empire se réunit à Ratisbonne pour continuer les précédents de Rastadt[3]. Une

l'électeur ecclésiastique était fort mélancolique, et il dit dans le Congrès : « En vérité, en vérité, un de vous me trahira. » Et voilà, la Cour de Prusse murmura à l'oreille de la France : « Que me donnerez-vous? Je vous le livrerai. » (Denis, *L'Allemagne*, 1789-1810, p. 149. Paris, May, s. d.) On devine, sous ce persiflage, la part que l'opinion attribuait à la Prusse dans l'œuvre de sécularisation. — Cette œuvre donna lieu à de nombreuses polémiques, assez platoniques d'ailleurs : on trouvera dans Seglmann, *op. cit.*, I, p. 264-269, l'analyse de l'écrit : *Wichtige Staatsfrage*, où sont ramassés, avec précision et passion, tous les arguments contre la sécularisation.

1. Otto Meier, *op. cit.*, I, p. 145-146. — Voir le texte de l'article VII dans Martens, *Recueil des principaux traités de l'Europe*, VII, p. 541. — « Bonaparte entendait, par la confiscation des territoires ecclésiastiques, constituer à la République un système d'alliés, de clients, d'enrichis et d'arrondis, quelque chose comme les ci-devant régiments du Royal-Bavière, du Royal Deux Ponts, et autres mercenaires de qualité, transformés en armée de dehors. » (Sorel, *l'Europe et la Révolution française*, VI, p. 230. Paris, Plon, 1903.)

2. « L'Autriche consentait à reconnaître le principe des sécularisations ; mais elle demandait que les archevêques de Mayence, de Trèves et de Cologne fussent conservés dans la nouvelle organisation du corps germanique et admis au partage des indemnités, au même titre et dans les mêmes proportions que les laïques. Si la France avait cédé sur ce point, les princes laïques eussent été sacrifiés ; or il entrait précisément dans les vues du Premier Consul d'agrandir, aux dépens de l'Autriche, les Etats du nord et du centre de l'Allemagne. » (Armand Lefebvre, *Histoire des cabinets de l'Europe pendant le Consulat et l'Empire*, I, p. 102-103. Paris, Amyot, 1866.) — Remarquer que l'article 12 de la convention additionnelle au traité de Campo-Formio avait nommé en première ligne les électeurs de Mayence, Trèves et Cologne, parmi ceux qui, à la pacification de l'Empire germanique, devaient « obtenir en Allemagne des indemnités convenables » (Martens, *Recueil des principaux traités de l'Europe*, VII, p. 218). C'est à cet article 12 que l'Autriche demeurait fidèle.

3. Otto Meier, *op. cit.*, I, p. 146 et suiv.

sorte de bourse de commerce allait s'ouvrir, où les propriétés épiscopales et monastiques se détailleraient.

Mais, comme souvent il advient, c'est dans les coulisses, surtout, qu'eurent lieu les opérations fructueuses. La Prusse, la Bavière, plusieurs petites principautés, traitèrent séparément avec Bonaparte [1]. Le sort des terres allemandes ne se réglait plus à Vienne ni à Ratisbonne, il se réglait à Paris : c'est à Paris qu'on apportait les enchères, qu'on envoyait suppliques, cadeaux, et même des compliments pour les victoires françaises ; les jacobins de la veille, devenus les meilleurs agents du pouvoir rénovateur, savouraient cette jouissance suprême, de faire les dégoûtés, tout d'abord, en face des riches présents des petits autocrates allemands, et puis de les accepter, par un retour de courtoisie, et de jeter aux donateurs, enfin, un peu de terre ecclésiastique, par pitié ; un ancien homme d'Eglise, Talleyrand, présidait, avec une aisance souveraine, à cette expropriation de Dieu [2] ; à bon escient et

1. Voir Denis, l'*Allemagne*, 1789-1810, p. 166. — La convention secrète du 23 mai 1802 entre Napoléon et la Prusse garantissait à cette puissance les évêchés de Paderborn et d'Hildesheim, l'Eichsfeld, Erfurt, Untergleichen, la ville et une partie de l'évêché de Münster, ainsi que les abbayes d'Elten, d'Essen et de Werden. Ces acquisitions étaient hors de proportion avec ce qu'elle avait perdu. Elle y gagnait un accroissement de plus de 400.000 âmes. Par une convention annexe (Martens, *Supplément au Recueil des traités,* III, p. 219-221), le prince de Nassau-Orange recevait l'évêché et l'abbaye de Fulda, les abbayes de Corvey et Weingarten, et d'autres territoires, le tout réversible à la couronne de Prusse, en cas d'extinction dans la ligne directe masculine du prince d'Orange. La convention du 24 mai 1802 garantissait à la Bavière les évêchés de Wurzbourg, Bamberg et Passau, Freising, Augsbourg, Eichstätt et d'autres villes impériales : elle avait perdu 580.000 habitants, elle en recevait près de 900.000 (Armand Lefevbre, *op. cit.*, I, p. 225-226).

2. Voir Gagern, *Mein Antheil an der Politik*, I, p. 119 (Stuttgart, Cotta, 1823), et Scheglmann, *op. cit.*, I, p. 234-237.

au mieux de nos intérêts, il imposait à Dieu, comme successeurs, tantôt le Hohenzollern protestant, tantôt le Wittelsbach catholique, tantôt quelque autre larron de même rang. La Russie, d'avance, approuvait ces bouleversements[1]; la Prusse et la Bavière occupaient sans retard, et sans demander à l'empereur nulle permission, les domaines dont la France les investissait; l'Autriche souffrait cruellement en constatant que les chartriers de l'Eglise d'Allemagne étaient revisés et déchirés à Paris, mais elle se consolait en acceptant elle-même une aumône sortable pour un de ses archiducs, maltraité jadis par la paix de Campo-Formio[2]; et les augustes Excellences de la députation d'Empire, figurants un peu ridicules, n'avaient plus qu'à courber leur morgue et leur pompe devant les décisions prises par le Premier Consul.

On les vit en février 1803, solennels et dociles greffiers, enregistrer, en un recès célèbre[3], les multiples transferts de propriété par lesquels l'Eglise germanique perdait 3.162.576 sujets et 21.026.000 florins de revenus annuels[4]. Puis la députation d'Empire se sépara, et les innombrables morceaux de l'opulent édifice qu'était jadis

1. Voir le texte de l'arrangement franco-russe dans Martens, *Supplément au Recueil des traités*, III, p. 238-310. — Cf. Armand Lefebvre, *op cit.*, I, p. 223-224 et 226.

2. Sur l'attitude de l'Autriche, voir Armand Lefebvre, *op. cit.*, I, p. 219-221 et 226-231.

3. Le texte du recès est publié dans Martens, *Supplément au Recueil des traités*, III, p. 231-355.

4. Tels sont les chiffres donnés en 1816 par Klüber. *Uebersicht der diplomatischen Verhandlungen des Wiener Congresses*, III, p. 404 (Francfort, Andreæ, 1816). — Sur la rive gauche du Rhin, l'Église perdait 800.600 sujets ; sur la rive droite, 2.361.176. — Sur l'assemblée et le recès de Ratisbonne, voir Armand Lefebvre, *op. cit.*, I, p. 228-234.

l'Eglise d'Allemagne firent la gloire et la joie des propriétaires nouveaux. Chacun de son côté, ils fondirent sur leur lot de terre, avec une avidité de parvenus. En commissions et en frais de courtage, en humiliations et en platitudes, cette part, petite ou grande, leur avait tant coûté, que leur droit de propriété s'exerça sans merci : évêques et chanoines, moines et moniales, furent traités comme des coupables auxquels grâce n'était faite d'aucune confiscation[1].

En Bavière surtout, les excès de la sécularisation furent odieux[2]. Le commissaire du Gouvernement, à Bamberg, alla jusqu'à emporter un ostensoir avec des hosties[3] ; les capucins, à Munich, furent chicanés par la police, parce qu'ils voulaient prendre avec eux quelques pots de fleurs et quelques livres[4] ; la cathédrale de Freising, sans l'intervention du futur roi Louis I[er], allait être livrée à un boucher, moyennant 500 florins ; à Schwarzhofen, on démolissait la belle sacristie des Dominicaines, et puis on faisait bâtir une école que les locaux de la sacristie eussent très convenablement abritée[5]. L'affranchissement des esprits était en jeu, et les « nids de la superstition devaient être

1. Le fonctionnaire chargé par le prince d'Orange de prendre possession de Fulda proclamait ironiquement que le prince-évêque de Fulda, comme membre d'une congrégation, avait fait vœu de pauvreté, et lui cherchait chicane pour les tonneaux de vin de Johannisberg qu'il avait vendus (Brück, I, p. 105-107).

2. Dès février 1802, Montgelas avait créé une commission spéciale chargée de s'occuper des cloîtres, sur laquelle on trouvera des détails dans Seglmann, *op. cit.*, I, p. 190-222. — Comparer, au sujet du Wurtemberg, le livre de M. Erzberger : *Die Säkularisation in Württemberg von* 1802-1810, *ihr Verlauf und ihre Nachwirkungen* (Stuttgart, *Deutsches Volksblatt*, 1902).

3. Brück, I, p. 177.

4. Brück, I, p. 166.

5. Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 47-48 (Ratisbonne, Habbel, 1886).

détruits » : ainsi parlait-on dans l'entourage du ministre Montgelas[1], et l'on agissait à l'avenant. C'en fut fait des grandes bibliothèques monastiques : le cloître de Saint-Emmeran de Ratisbonne, qui avait été, durant le XVIIIe siècle, l'un des principaux foyers d'études de l'Europe, dut en un clin d'œil se vider de ses moines et de ses livres, et ne fut plus qu'une curiosité archéologique[2]. Nombre d'ouvrages de valeur furent vendus au poids du papier; des collections qu'avaient amassées les siècles furent dilapidées[3]. C'en fut fait des dix-huit universités catholiques de l'Empire, condamnées à la mort par indigence, et de ces rapports d'intimité féconde, qui se nouaient, dans ces universités, entre professeurs ecclésiastiques et élèves, et

1. Le mot est cité par Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 47-48. — Un pamphlet très violent, publié en Bavière tout de suite après l'avènement de Montgelas, réclamait l'emploi de quelques biens monastiques pour des buts d'instruction et de bienfaisance (Brück, I, p. 166). — Sicherer, tout favorable qu'il soit à Montgelas, accuse de dureté, de précipitation et de manque d'égards la commission chargée de la sécularisation (*Staat und Kirche in Bayern*, 1799-1821, p. 46. Munich, Kaiser, 1874). — Sur Montgelas et ses collaborateurs Weichs, Topor de Morawizky, Seinsheim, Zendtner, voir Scheglmann, *op. cit.*, I, p. 154-156.

2. Voir, sur le centre de théologie qu'était au XVIIIe siècle, grâce à l'abbé Martin Gerbert, le monastère bénédictin de Saint-Blaise dans la Forêt Noire, Werner, *Geschichte der katholischen Theologie*, 2e édit., p. 178-190; — et, sur le centre scientifique qu'était Saint-Emmeran pour l'histoire, la physique et les sciences naturelles, deux articles de M. Endres dans les *Historisch Politische Blätter*, 1899, I, p. 81-97 et 157-168. — Cf. une lettre du chanoine Geiger à l'historien Hurter, dans Heinrich Hurter, *Hurter und seine Zeit*, I, p. 90 (Gratz, Vereinsbuchdruckerei, 1876). — Les Annales des Bénédictins de Bavière, écrites de 1684 à 1772 par plusieurs générations de Bénédictins, forment une œuvre historique manuscrite importante (*Historisch Politische Blätter*, 1900, II, p. 106 et suiv.). — M. Endres a publié la correspondance des Bénédictins de Saint-Emmeran avec ceux de Saint-Maur (Stuttgart, Roth, 1899), et la vie de l'un des plus illustres d'entre eux, Frobenius Forster (Fribourg, Herder, 1900).

3. 12 kreuzer à 1 kreuzer, tel était, suivant le format, le prix auquel se détaillaient les volumes de ces vastes bibliothèques théologiques; et la dispersion les emportait jusqu'en Amérique et jusqu'en Russie (Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 48).

dont le spectacle inspirait au philosophe Jacobi et au jurisconsulte Savigny je ne sais quel attrait pour le catholicisme lui-même[1]. C'en fut fait, enfin, de ces fondations qui procuraient aux petits paysans pauvres l'hospitalité frugale d'une abbaye voisine et leur assuraient, à peu de frais, beaucoup de science[2]. En évoquant le souvenir de tant de ruines, l'historien Niebuhr, peu d'années après, flétrissait la suppression des cloîtres comme un désastre pour la culture intellectuelle[3]; et Max-Joseph de Bavière, qui s'en reconnaissait en quelque mesure responsable, eût voulu, de confusion, arracher ses cheveux gris[4]. L'Allemagne

1. Voir à ce sujet une intéressante lettre de Savigny, alors professeur à l'Université de Landshut, écrite au pasteur Bang, le 25 septembre 1809 (Enneccerus, *F.-K. von Savigny und die Richtung der neueren Rechtswissenschaft*, p. 57-62. Marbourg, Elwert, 1879).

2. Tels, par exemple, ce séminaire et cette bibliothèque que l'Ordre Teutonique avait fondés à Mergentheim ; et le jeune Moehler, fils de pauvres gens du voisinage, devait chercher la science ailleurs (Knoepfler, *Johann Adam Moehler*, p. 5, Munich, Lentner, 1896). — De 1790 à 1820, Ringseis compte 24 étudiants originaires de Schwarzhofen ; de 1855 à 1870, 5 seulement ; le cloître n'était plus là, offrant des facilités économiques pour l'étude (Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 59). — « Dans l'intérieur des domaines laïques, écrit Pacca, à propos d'une abbaye de Bavière, tout offrait l'aspect d'une vie de souffrances et de misères, tandis que les paysans de l'abbaye, bien vêtus, bien nourris, avaient bonne mine et portaient sur leur visage un air de joie et de contentement, preuve certaine de leur bien-être. » (Pacca, *Œuvres*, II, p. 279.)

3. Niebuhr déclarait devant Ringseis que, « pour l'exécution d'entreprises littéraires coûteuses et de longue haleine, la perte des cloîtres est complètement irréparable » (Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 58). — Cf. Böhmer écrivant à Pertz, le 4 juin 1844, qu'il souhaiterait la publication complète des Regestes des Papes, et ajoutant : « J'avoue que j'aurais une impression très désagréable si je les recevais de Berlin. Les catholiques devraient prendre à cet égard quelque initiative ; on peut les excuser de ne le point faire, puisqu'on a pris, en Allemagne, les ressources de leur église. » (Janssen, *Böhmer's Leben und Briefe*, II, p. 378-379).

4. Ringseis, II, p. 208, n. 1. — Montgelas lui-même, plus tard, voulut décharger sa responsabilité : en 1824, il faisait dire au futur Louis I[er], par l'intermédiaire de Ringseis, que le véritable instigateur de la suppression des cloîtres avait été, non pas lui, Montgelas, mais Zendtner (Ringseis *Erinnerungen*, I, p. 50-51, n. 1).

catholique, comme la France catholique, était pour longtemps découronnée de cette sorte d'aristocratie du savoir, à laquelle les monastères ménageaient un docte et fructueux loisir.

Ce fut à la longue, seulement, qu'on reconnut ces irréparables effets. Sur l'instant, nous dit Pacca, « les bons catholiques attribuèrent l'injuste spoliation de l'Eglise d'Allemagne à un juste châtiment du ciel, attiré par l'irréligion et le dérèglement des mœurs du clergé[1] ». Le cruel réveil des électeurs ecclésiastiques fut sans doute moins pénible à la Cour de Rome que ne lui avait été leur confortable assoupissement; elle s'alarme moins des secousses profondes que d'une stagnation prolongée. Lorsqu'on sut, au Vatican, que ces puissants de la veille étaient déposés de leurs sièges, que ces riches de la veille avaient désormais les mains vides, qu'une Eglise seigneuriale était devenue mendiante, on se disposa, par habitude de chancellerie, à protester contre ce cruel traitement; mais l'on pensa que peut-être, derrière le geste de Bonaparte, qui ne laissait que des décombres là où avait été l'Eglise d'Allemagne, se dissimulait quelque vouloir de Dieu; que cette brusque misère était une expiation trop longuement méritée; et que cette Eglise coupable était trop humiliée pour n'être point un jour exaltée[2]. Rome

1. Pacca, *Œuvres*, II, p. 241-242 : « Dix ans s'étaient à peine écoulé depuis que les archevêques avaient porté à la diète de Ratisbonne l'accusation contre les nonces, depuis qu'ils avaient recouru aux princes séculier pour être, comme disaient leurs ministres, délivrés du jong tyranniqu des nonces pontificaux, et ces mêmes princes, qu'ils avaient appelés à leu aide, se partageaient tranquillement les États et les principautés ecclésiastiques, réalisant ainsi la fable du cheval, du cerf et de l'homme. »

2. Pacca, dans ses *Mémoires*, se console de la sécularisation en son

ne déteste point que ses fidèles, et même ses pasteurs, sachent trouver, dans un certain *Mea culpa*, la force de comprendre les révolutions et de les pardonner.

II

Au lendemain de ces changements territoriaux, la situation des catholiques, en beaucoup de pays allemands, était toute nouvelle, et d'autant plus inquiétante, par sa nouveauté même, qu'elle était soumise au bon plaisir des divers Etats dans lesquels ils se trouvaient englobés.

Le roi de Prusse, jusque-là, avait été, en Allemagne, le seul souverain protestant qui possédât des sujets catholiques[1]. La situation légale de ces catholiques, dans le royaume de Prusse tel qu'il existait avant Frédéric II, avait été fixée par le traité de Westphalie et par diverses conventions diplomatiques ; c'était une matière qui ne relevait

geant que les évêques, à l'avenir, furent moins enclins à se détacher du Saint-Siège et à jouer le rôle de patriarches de Constantinople, — que les préoccupations du ministère pastoral prirent dans leur vie une plus grande place, — et que la naissance eut moins de poids dans la composition des chapitres. Brück (I, p. 125-126) fait quelques réserves sur ces jugements de Pacca.

1. Il y avait dans les provinces prussiennes, vers 1740, sur 2.328.075 habitants, 166.485 catholiques. En Prusse, Lauenburg, Bütow et Draheim, anciens fiefs de Pologne, leur condition était réglée par les traités de Welhau et de Bromberg, conclus en 1657 avec la Pologne ; en Clève, Mark et Ravensberg, par les recès de 1666 et 1672 avec le Palatinat-Neubourg ; en Gueldre, par le traité d'Utrecht de 1713 ; en Poméranie citérieure, par le traité de Stockolm de 1720 ; et dans le reste de la monarchie par les traités de Westphalie (Pariset, *l'Etat et les Eglises en Prusse sous Frédéric-Guillaume Ier* (1713-1740), p. 746-748. Paris, Colin, 1897).

ni du droit administratif, ni surtout du droit canon, mais plutôt du droit des gens ; et le roi de Prusse n'avait de comptes à rendre qu'aux puissances cosignataires de ces conventions, nullement au Saint-Siège, et nullement à ses sujets[1]. Les conquêtes de Frédéric II étaient survenues, et l'aspect religieux de la Prusse avait commencé d'être modifié[2]. Du jour où la Silésie fut annexée, il y eut en Prusse une question catholique, question de politique intérieure, qui fut tout de suite complexe et qui tout de suite s'annonça comme gênante; et l'on avait commencé de sentir vaguement, à Berlin, qu'on ne la pourrait régler qu'avec l'aide de Rome.

Dès 1747, la Prusse avait chargé l'agent du Palatinat à Rome, le chevalier Coltrolini, de défendre les intérêts prussiens auprès de la Curie; après lui, l'office avait été rempli par l'abbé Mathieu Ciofani, puis par Guillaume Uhden, qu'on avait l'un et l'autre qualifiés de résidents[3];

1. Que durant cette première période la liberté religieuse des catholiques de Prusse fût très convenablement assurée, c'est ce que prouve, en 1705, un curieux témoignage du gardien des Franciscains de Halberstadt, affirmant que s'ils étaient sujets d'un souverain catholique ils ne pourraient espérer un meilleur traitement (Lehmann et Granier, *Preussen und die katholische Kirche seit* 1640, VIII, p. V-VI. Leipzig, Hirzel, 1902).

2. Pariset, *op. cit.*, p. 745. — Sur la politique religieuse de Frédéric II et sur l'esprit de tolérance dont elle était empreinte à l'endroit des catholiques, voir Adolf Franz, *Katholik*, 1899, I, p. 71. — Pacca, durant le court séjour qu'il fit à Wesel au moment de sa nonciature, recueillit le témoignage des catholiques en terre rhénane au sujet de « la tolérance qu'avait exercée à leur égard le grand Frédéric II... Des religieux me dirent que quelque lourdes que fussent les charges qui pesaient sur eux, ils étaient sûrs du moins de pouvoir jouir tranquillement du peu de rentes qui leur restaient, et qu'ils n'étaient pas dans des transes continuelles, comme dans les pays des princes catholiques, de voir supprimer leurs couvents » (Pacca, *Œuvres*, II, p. 232).

3. Voir Bruno Gebhardt, *Wilhelm von Humboldt als Staatsmann*, I, p. 32-85 (Stuttgart, Cotta, 1896).

mais la situation officielle de ces agents était imparfaitement définie, et l'on eût dit que la Prusse, en les accréditant, rougissait de cette concession faite à l' « Antechrist ». En 1802, avec l'envoi à Rome de Guillaume de Humboldt, une ère nouvelle s'ouvrit : pour la première fois, le Gouvernement de Berlin rédigea des instructions formelles, soigneuses, détaillées, pour son agent auprès de la Curie. Ces instructions[1], qui s'inspirent, en leur ensemble, des principes du *Code général prussien* de 1794[2], nous révèlent ce que le roi de Prusse veut être dans l'Eglise prussienne : il est défendu à Humboldt de permettre qu'un prélat prussien puisse devenir cardinal ; défendu de prêter l'oreille à toute avance qui pourrait lui être faite pour l'établissement d'une nonciature à Berlin ; défendu d'admettre que les communications entre Rome et l'Eglise prussienne puissent passer par un autre canal que celui du ministère prussien ; défendu, enfin, de conclure avec le Saint-Siège aucun acte bilatéral ; car « cette forme, disent textuellement les instructions, implique une sorte de concession réciproque d'avantages et

1. Le texte de ces instructions est publié dans Lehmann et Granier, *op. cit.*, VIII, p. 630-645. — Cf. Bruno Gebhardt, *op. cit.*, I, p. 37 et suiv. — Dans le rapport concernant la nomination de Guillaume de Humboldt, on lit qu'il est « élevé dans la religion protestante, rempli des principes d'une saine philosophie, et garanti contre les prestiges (*Blendwerk*) de Rome » (Bruno Gebhardt, *op. cit.*, I, p. 36).

2. Sur le Code général prussien au point de vue des stipulations confessionnelles, voir Otto Meier, *op. cit.*, I, p. 414-424, et Julius Bachem, *Preussen und die Katholische Kirche*, 5ᵉ édit., p. 42-44 (Cologne, Bachem, 1887). — Dans un mémoire rédigé en 1821, le bureaucrate Schmedding, dont nous retrouverons plus tard le nom, précise en termes très nets l'antagonisme qui existe entre les principes du *Code général prussien* faisant de la puissance royale la source de tout droit, et la doctrine catholique sur les prérogatives transcendantes de l'autorité spirituelle (Lehmann et Granier, *op. cit.*, VIII, p. VI-VII).

de désavantages, messéante pour un souverain protestant ». Ainsi l'Etat prussien, encore qu'il pressentît, officiellement, l'éventualité de certaines négociations avec Rome, s'interposait entre Rome et les catholiques de Prusse, avec la plus pointilleuse rigueur; les mesures de confiscation décrétées en 1810 contre les biens ecclésiastiques de Silésie dénotaient éloquemment l'esprit de l'administration prussienne[1]; et l'ordre royal de la même année, contraignant les soldats catholiques à suivre le prêche une fois par mois, assurait à la confession évangélique, dans la monarnarchie prussienne, l'impérieux prestige d'une religion d'Etat[2]. Les écrits du juriste Zachariæ et du théologien Stephani sur « l'unité de l'Etat et de l'Eglise[3] » étaient comme les avant-coureurs de l'intolérance hégélienne : l'heure était proche où Hegel, en faisant de l'Etat l'incarnation de l'Idée, soumettrait l'Idée à l'Etat; et pour les catholiques, cette heure-là devait être terrible.

Faire vivre en terre protestante, sous l'hégémonie de souverains dont la Réforme inclinait à faire des papes, un certain nombre de sujets catholiques: tel était le problème qui depuis longtemps existait pour la Prusse, et qui se présentait, en 1803, devant plusieurs autres Etats protestants de l'Allemagne. Le vieux principe de la paix de Westphalie : *Cujus regio*, *ejus religio*, avait fait son

1. Voir, sur cette grande sécularisation, Bachem, *op. cit.*, p. 47-48.
2. Otto Meier, *op. cit.*, I, p. 443-444. Cf. ci-dessous, liv. III, chap. I.
3. Voir, sur ces deux écrits, dont l'un est de 1797 et l'autre de 1802, Otto Meier, *op. cit.*, I, p. 435-438. — Sur Henri Stephani (1761-1850), voir Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III, 2, p. 176-177.

temps ; leur enrichissement territorial contraignait les princes d'y renoncer; le recès de Ratisbonne rangeait sous leur sceptre des milliers de consciences qui voulaient demeurer fidèles à l'Eglise romaine. L'époque durant laquelle, chefs de l'Eglise protestante, ils n'avaient qu'à exercer une suzeraineté quasi-pontificale, devait faire place, subitement, à une autre période, durant laquelle ils allaient régler les rapports de l'Eglise catholique, cette nouvelle venue, avec leur suzeraineté princière ou royale.

Le précédent de Joseph II fit tout de suite loi pour eux. Le Wurtemberg, dès 1803, édicta une série de mesures qui mettaient l'Eglise romaine sous la férule de l'Etat : comme on n'avait pas le loisir de distinguer entre le *jus in sacra*, relatif aux affaires internes de l'Eglise, et le *jus circa sacra*, relatif au rayonnement extérieur de la vie catholique et au contact de l'établissement religieux avec l'établissement civil, l'Etat jugea plus simple de s'arroger l'ensemble de ces droits. Maître de l'éducation des clercs et de la collation des cures, il escomptait la docilité de l'Eglise, et pouvait d'ailleurs, par un simple refus de *placet*, étouffer toute indocilité[1]. On agissait de même en Bade[2] : la bureaucratie d'Etat, tantôt laïque et tantôt ecclésiastique, jouait dans l'Eglise le rôle qui, d'après la constitution du catholicisme, reviendrait à la hiérarchie. La disparition successive des évêques,

1. On trouvera tous les détails à ce sujet dans Golther : *Der Staat und die Katholische Kirche im Königreich Württemberg*, p. 30-36 (Stuttgart, Cotta, 1874).

2. Voir Maas, *Geschichte der Katholischen Kirche im Grossherzogthum Baden*, p. 8-16 (Fribourg, Herder, 1891).

le trouble apporté dans les circonscriptions diocésaines par les bouleversements territoriaux, rendaient plus faciles les empiètements de cette bureaucratie : les organes normaux de l'Eglise s'anémiant ou succombant, l'Etat installait à leur place ses propres fonctionnaires, décorés du titre de « conseillers spirituels »; et, par eux, l'Etat régnait.

La catholique Bavière donnait l'exemple aux souverainetés protestantes ses voisines. La politique de Charles-Théodore, qui reposait sur une alliance entre l'Etat et la nonciature [1], et qui visait à protéger les prérogatives de la Bavière contre les revendications d'évêques étrangers à son territoire, était abandonnée : avec Maximilien-Joseph, c'est contre la Cour de Rome elle-même que l'Etat bavarois se mettait en défense [2]. Montgelas, son ministre [3], et les « illuminés » qui l'entouraient, étaient des plagiaires de Joseph II. Comme Joseph II, Montgelas condamne les monastères au nom de l'économie politique : leurs biens passent au fonds des écoles, et les moines mendiants sont dénoncés comme « un des plus puissants obstacles à la civilisation [4] ». Il prétend comme lui, disposer des cures, lorsqu'elles ne sont soumises à aucun patronat privé [5]; et comme lui il réglemente l'instruction des clercs, supprime à

1. Voir ci-dessus, p. 68-70.
2. Sicherer, *Staat und Kirche in Bayern*, p. 17 et 20-24.
3. Sur Max-Joseph de Montgelas (1759-1838), voir Clemens-Theodo[r] Perthes, *Politische Zustände und Personen in Deutschland zur Zeit de[r] französischen Herrschaft*, I, p. 391-433.
4. Sicherer, *op. cit.*, p. 46.
5. Sicherer, *op. cit.*, p. 38 et 153.

cet égard les droits des évêques [1], impose jusque pour les moindres détails la nécessité du *placet* [2]. Pèlerinages, processions, exorcismes, sont restreints ou prohibés; défense est faite de raconter des miracles du haut des chaires [3]. Pour que rien ne manque à la ressemblance entre le gouvernement de Montgelas et celui de Joseph II, le Tyrol bavarois se soulève, comme s'étaient soulevés les Pays-Bas autrichiens; et c'est l'un des premiers soins d'André Hofer, dans son insurrection démocratique, de restituer les biens d'Eglise, de restaurer l'intégrité de l'enseignement ecclésiastique à Brixen et à Innsprück, de faire la chasse aux livres anticatholiques [4]. L'absolutisme d'Etat, tel que l'exerce Montgelas, enlève à l'Eglise la formation de ses prêtres, la collation de ses charges, la liberté même d'édifier ses fidèles : l'Eglise est dans l'Etat, et l'Etat est chez elle. Le prince-évêque de Wurzbourg pouvait écrire à Pie VII, dès 1803 : « L'autorité épiscopale, par suite de la sécularisation, est presque complètement disparue et réduite presque à rien [5]. »

Ainsi, moins de vingt ans après qu'au Congrès d'Ems les cimes de l'épiscopat germanique

1. Sicherer, *op. cit.*, p. 41-43 et 148.
2. Sicherer, *op. cit.*, p. 36 et suiv.
3. Sicherer, *op. cit.*, p. 44-45.
4. Sicherer, *op. cit.*, p. 182-184. — La secte tyrolienne des *Manharter*, sorte de « petite Eglise » qui n'eut qu'une courte existence, se rattache, par ses origines, à ce mouvement d'insurrection contre l'absolutisme qu'exerçaient dans l'Eglise du Tyrol le régime napoléonien — pouvoir « excommunié » — et le régime bavarois. Voir, sur cette secte, Silbernagl, *Die Kirchenpolitischen und religiösen Zustände im neunzehnten Jahrhundert*, p. 75-80 (Landshut, Krüll, 1901).
5. Brück, I, p. 129. — Pie VII, au 1er août 1807, publia contre les mesures religieuses du Gouvernement bavarois un acte de protestation (Sicherer, *op. cit.*, p. 160-161).

s'étaient orgueilleusement soulevées contre Rome, cet épiscopat, ruiné, décimé, courbé par les petites et grandes souverainetés, impuissant témoin des ravages que lui infligeait la mort et des humiliations dont l'abreuvaient les Etats, offrait à l'Europe le spectacle de l'Eglise germanique agonisante, — agonisante comme le Saint-Empire. Il y avait désormais une Eglise wurtembergeoise, une Eglise badoise, une Eglise bavaroise, une Eglise prussienne, créations arbitraires de la diplomatie laïque, réglées et disciplinées, tant bien que mal, par l'intrusion du système joséphiste, Eglises territoriales que les Etats voulaient gouverner par l'intermédiaire d'évêques territoriaux. Ce seraient des évêques sans terres, et par une étrange ironie on les appellerait, de longues années durant, des « évêques de terre » (*Landesbischöfe*) : ils seraient, en effet, attachés à leur diocèse, comme le serf à sa glèbe, avec interdiction de jeter vers Rome, leur émancipatrice, soit un regard, soit un cri.

III

De tout ce vieil édifice de l'Eglise d'Allemagne, jeté bas pour toujours, une colonne cependant restait debout, très droite et très altière, mais un peu gênée de sa solitude et d'une majesté qui sentait l'emprunt : c'était la dignité d'électeur archichancelier. Cette dignité, jusqu'en 1803,

avait été la parure de l'Eglise de Mayence; du jour au lendemain, sans consultation préalable du Saint-Siège, elle fut attachée à celle de Ratisbonne ; elle avait pour titulaire Charles-Théodore de Dalberg [1], coadjuteur de Mayence depuis 1787, et qualifié, par là même, pour succéder en 1802 au défunt archevêque Erthal. Seul de tous les hommes d'Eglise, il obtint des terres dans la réorganisation napoléonienne de l'Allemagne; on lui donna, en 1803, Ratisbonne, Aschaffenburg, Wetzlar; en 1806, la ville libre de Francfort et le titre de prince-primat de la Confédération du Rhin [2], avec les qualifications de « sérénissime prince, très gracieux souverain, Altesse ». Seul des princes allemands, il fut, au couronnement de Napoléon, admis à la table impériale. Mais, à cette époque de vertiges où les fortunes territoriales se faisaient et se défaisaient comme plus tard les fortunes mobilières, Dalberg jugea prudent d'intéresser la famille même de Napoléon au maintien de sa propre opulence; il y crut réussir, en nommant

1. Sur Charles-Théodore Dalberg (1744-1817), voir Beaulieu-Marconnay, *Karl von Dalberg und seine Zeit*, 2 vol., Weimar, Böhlau, 1879.

2. « Le siège de Mayence fut transféré à l'église cathédrale de Ratisbonne. On y attacha les dignités de prince électeur archichancelier de l'Empire, ainsi que celles d'archevêque métropolitain et de primat de Germanie. La base de sa dotation était la principauté d'Aschaffenbourg, à laquelle se joignaient des territoires épars et un supplément à prendre sur des péages pour lui compléter un revenu d'un million de florins. En cette circonstance, c'était le Premier Consul qui, partiellement du moins, se rapprochait des anciennes formes allemandes, tandis que les Allemands étaient loin de lui en savoir gré. Les princes laïcs héréditaires, qui avaient espéré recueillir tout entier l'héritage du clergé, s'affligèrent à la vue du nouveau prétendant qui venait en réclamer sa part. » (Bignon, *op.cit.*, II. p. 339-340.) — Voir dans Martens, *Supplément au Recueil de traités* (IV, p. 313-326), le traité de confédération des Etats du Rhin; et (p. 335) la « publication au sujet des titres du prince-primat. » — Cf. Rambaud, *les Français sur le Rhin*, p. 20-23 et 140-141. Paris, Perrin, 1874.

Fesch son coadjuteur. La nouvelle de cette nomination retentit en Allemagne « comme un coup de foudre [1] », mais cette façon de prendre une assurance contre les caprices de l'histoire ne réussit point au gré de Dalberg : ses calculs furent déçus. Le traité de Paris, en 1810, modifia la nature de son droit de propriété et l'étendue de ses propriétés : il perdit Ratisbonne, dont il demeura l'évêque. C'était le dernier exemple de la réunion d'une crosse et d'un sceptre entre les mêmes mains; cet exemple disparut. Un grand-duché de Francfort fut, en guise de compensation, créé pour Dalberg; duché fort étendu, qui accroissait singulièrement le nombre des sujets du prélat. Mais c'était un Etat tout séculier, promis d'avance, en cas de mort de Dalberg, à Eugène de Beauharnais [2]. La fonction même de primat, qui avait jusqu'en 1810 eu l'avantage d'une souveraineté territoriale, était désormais une dignité spoliée ; elle était, comme toutes les autres dignités de l'Eglise allemande, jetée nue sur terre laïque. Tant que vivrait Dalberg et tant que la primatie serait attachée à sa personne, elle bénéficierait du train de maison du grand-duc de Francfort; Dalberg disparu, elle serait sans ressources. C'est ainsi que le traité de Paris consomma l'œuvre de la sécularisation; le même acte qui enrichissait l'évêque de Ratisbonne acheva l'appauvrissement de l'Eglise germanique.

1. L'expression est du philosophe Jacobi (*Briefe an Ch. de Villers,* édit. Isler, p. 190. Hambourg, Meissner, 1883).

2. Ce grand-duché était formé des principautés de Fulda et de Hanau, dépouilles des maisons d'Orange-Fulda et de Hesse-Cassel : Dalberg, en perdant Ratisbonne, perdait 30.000 sujets, mais il en acquérait 158.000 (Rambaud, *op. cit.*, p. 144).

Charles-Théodore de Dalberg, qui fut sur terre allemande le dernier propriétaire ecclésiastique, fit planer sur cette Eglise, durant toute la période napoléonienne, l'apparat de ses titres et le faste de ses charités. On a débattu, bien en vain, s'il fut bon prêtre ou mauvais prêtre : mieux vaut dire que Dalberg n'était pas un prêtre ; savait-il même ce que c'était[1] ? Avant la mitre et sous la mitre, « Frère Crescent », comme on l'appelait en loge[2], demeura toujours un assez honnête homme. Il eût pu faire beaucoup de bien, s'il avait eu l'étoffe d'un Borromée ; beaucoup de mal, s'il avait eu l'étoffe d'un Photius ; son intelligence jouisseuse ne s'acharna jamais à aucun de ces deux rôles. Il aimait l'Eglise et la maçonnerie, parce que c'étaient deux institutions humanitaires ; il aimait la foi, qui affranchit l'humanité du chagrin, et la philosophie, qui l'affranchit du préjugé[3]. Et son cœur était large, — trop large, — et son intelligence était riche[4], — trop riche, — eu égard à sa faiblesse

1. En tout cas il ne fut jamais théologien. En 1816, déchu de sa grandeur, il donnait au *Morgenblatt* de Ratisbonne (1816, p. 930) quelques pages — les dernières qu'il ait écrites — intitulées : *Regard humble et synthétique sur la naissance du monde*, où l'on trouve cette opinion, fort peu théologique, que « la nécessité de la création résulte des attributs essentiels de Dieu, de ses sages ordonnances, de sa bonté aimante ».

2. Il y eut fête à la loge de Weimar, le 19 juin 1787, lorsque Dalberg devint coadjuteur. Il était le candidat du grand-duc, de la Prusse et du *Fürstenbund*, contre les influences autrichiennes (Baumgartner, *Gœthe, sein Leben und seine Werke*, I, p. 609. Fribourg, Herder, 1885).

3. La nouvelle de l'élection de Dalberg comme coadjuteur de Mayence en 1787 « transporta de joie les philosophes, les sectaires et les jansénistes ». (Pacca, *Œuvres*, II, p. 218.)

4. Nombreux sont les écrits de Dalberg ; on en trouve la longue liste dans Beaulieu-Marconnay (II, p. 298-348). Nous relevons, parmi ses écrits de jeunesse, les titres suivants : *Réflexions sur l'univers* (1777) ; — *Nouvelles Recherches chimiques si l'eau se peut transformer en terre* (1783) ; — *Fondements de l'esthétique* (1791) ; — *Projet d'un code criminel* (1792) ; — *De l'influence des sciences et des beaux-arts sur la tranquillité publique* (1793).

de volonté : ses qualités d'esprit et ses attitudes de cœur ne lui pouvaient tenir lieu de vertus solides et viriles ; tout aimables et toutes brillantes qu'elles fussent, elles ne l'empêchèrent point d'être médiocre ; bien plus, elles le rendirent médiocre. La primatie des salons, ou celle des cercles littéraires, était sa vocation ; l'on y était épris de lui, et les plaisirs qu'y trouvait sa fatuité faisaient de lui le plus merveilleux des causeurs. Gœthe, qui considérait tous les hommes comme des miroirs chargés de lui refléter sa propre personnalité, et de l'embellir, et de la parfaire, se disait très reconnaissant à Dalberg, qui lui avait appris à bien regarder la nature [1]. Schiller appréciait ses flacons de vin : « Celui qui sait bien abreuver ses brebis, écrivait-il, je l'appelle un bon pasteur » ; il appréciait aussi ses coups d'œil clairs, rapides, larges, qui donnaient tant de charme à son entretien ; et son humeur, enfin, qui le rendait d'un commerce très agréable [2]. Au dire de Humboldt, nul ne savait, comme Dalberg, éveiller et exciter les idées [3]. Bref, l'Allemagne littéraire tout en-

1. Beaulieu-Marconnay, II, p. 293. — C'était Dalberg qui avait signalé Gœthe au duc de Weimar comme pouvant le seconder dans son gouvernement (Baumgartner, *op. cit.*, I, p. 354-355).

2. Schiller, recevant de Dalberg un tonneau de vin du Rhin, le remerciait en ces vers ; « Anneau et crosse, soyez les bienvenus, empreints sur la cire de ces flacons. Oui, celui qui sait si bien abreuver ses brebis, c'est ce que j'appelle un bon pasteur. Breuvage trois fois béni : c'est par la Muse que je t'ai gagné, c'est une Muse qui t'envoie, c'est l'Eglise elle-même qui t'a cacheté. » (Rambaud, *les Français sur le Rhin,* p. 139-140.) — Cf. lettre de Schiller à Kœrner, citée dans Beaulieu-Marconnay (II, p. 291) : « J'ai trouvé peu d'hommes avec qui j'aimerais autant à vivre qu'avec le coadjuteur. » Il ajoute, d'ailleurs, que Dalberg lui « semble avoir quelque chose d'instable et de flottant, et ne paraît pas apte à approfondir, à épuiser une question ».

3. Lettre de Humboldt à Mme de Wolzogen, du 14 avril 1831, citée dans Beaulieu-Marconnay (*op. cit.,* II, p. 293).

tière lui décernait le sceptre de la conversation. Mais c'est dans une primatie d'un autre ordre que l'asseyait Napoléon; Dalberg s'y installa, comme en un fauteuil de salon ; mais il y fut aussi pâle qu'ailleurs il était étincelant[1].

Ayant accès à l'oreille de l'empereur, demeurant riche, lui seul, parmi la détresse universelle de l'Eglise d'Allemagne, et vivant de plain-pied avec tout ce que l'Allemagne comptait de penseurs, d'écrivains et d'artistes, Dalberg avait un rôle ecclésiastique à jouer, qu'il ne joua pas. C'est à un rôle politique qu'il songea, à une combinaison qui ferait de lui le premier personnage d'une Allemagne unifiée[2], et non point le chef effectif, ni même le directeur d'opinion, mais, purement et simplement, l'occupant de la place d'honneur : la vanité, chez lui, coupait les ailes à l'ambition, et l'immobilisait dans une préséance de façade. Tantôt rieur, tantôt agacé, Napoléon sut profiter de ces « rêves de songe-creux », comme il disait, pour organiser la Confédération du Rhin ; et Dalberg, qui mesurait à l'ostentation dont on l'entourait l'estime qu'il inspirait, prosternait devant Napoléon, « prince protecteur », son hommage reconnaissant, et tressait, tantôt à Périclès, tantôt à Charlemagne, des couronnes de fleurs un peu vieillottes,

1. « Toutes les qualités de Dalberg, conclut Beaulieu-Marconnay, étaient neutralisées par une vanité personnelle toujours croissante et obscurcies par un manque complet de caractère politique. » (II, p. 289.)

2. Avant de songer à unifier l'Allemagne avec le concours de la France, Dalberg, en 1797, avait songé à l'unifier contre la France; il appelait aux armes l'Allemagne du Sud et voulait déférer à l'archiduc Charles la dictature de la guerre. Mais « qu'importent au Premier Consul les opinions passées ? écrivait à ce sujet Bignon. Partout c'est le mérite, et ce sont les notabilités intellectuelles qu'il aime à distinguer, parce qu'il y a sympathie entre elles et lui » (Bignon, *op. cit.*, II, p. 340).

avec l'espoir que l'empereur saisirait les allusions, et qu'il les agréerait[1]. Napoléon laissait faire, méprisant en Dalberg l'homme d'Eglise qu'il oubliait d'être, l'homme d'Etat qu'il s'efforçait d'être, l'idéologue qu'il était[2]. Il n'avait cure de ses compliments, ne se souciait que de ses services, et obtenait les uns et les autres.

Dalberg fut le plus obéissant des primats : il poussa la docilité à l'endroit de l'empereur jusqu'à comprendre, lui, nourri dans les doctrines féboniennes, que l'Allemagne, pour le règlement de ses choses d'Eglise, devait invoquer la collaboration « ultramontaine » du Pape. La nécessité où il se trouva, et qu'il accepta d'ailleurs volontiers, de se ranger aux vues de l'empereur, désarma sa mauvaise humeur de théoricien contre cette centralisation de l'Eglise romaine, dont un spéculatif comme Febronius pouvait bien discuter sur le papier les origines historiques, mais avec laquelle

1. *Influence des beaux-arts sur le bonheur public* (Ratisbonne, 1806), avec un buste de Périclès sur le titre. *Réflexions sur le caractère de Charlemagne* (Francfort, 1806).

2. Au lendemain de la paix de Tilsitt, Napoléon, donnant tour à tour audience à Dalberg et à Metternich, disait à Metternich : « Dalberg est un songe creux. Il ne cesse de me tourmenter pour que je reconstitue ce qu'il appelle la patrie allemande. Il veut avoir son Ratisbonne, sa chambre impériale, avec toutes les traditions de l'ancien empire d'Allemagne. Il a essayé de me parler encore de ces balivernes, mais j'ai coupé court à ses divagations. Monsieur l'abbé, lui ai-je dit, je m'en vais vous confier mon secret. Les petits en Allemagne voudraient être protégés contre les grands ; les grands veulent gouverner selon leur fantaisie ; or, comme je ne veux de la fédération que des hommes et de l'argent, et que ce sont les grands et non les petits qui peuvent me fournir l'un et l'autre, je laisse en repos les premiers, et les seconds n'ont qu'à s'arranger comme ils pourront. » (Metternich, *Mémoires*, I, p. 58. Paris, Plon, 1880-1884.) — Cf. un article de M. Geiger (*Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte*, X, fascicule 4), montrant que Napoléon, en paraissant encourager ouvertement, pour faire plaisir à Dalberg, la fondation d'une bibliothèque germanique à Paris, combattait ce projet sous main.

un réaliste comme Bonaparte jugeait opportun de compter pour l'élaboration des réalités du lendemain.

IV

Poussé jusqu'à ses dernières conséquences, le fébronianisme en Allemagne, comme le gallicanisme en France, eût fait affront au vieux principe chrétien de la distinction des deux pouvoirs, de la dualité entre Dieu et César. Mais ce vieux principe avait une si robuste vertu, que l'on sentait, aux heures de crise, le besoin de recourir au Vicaire de Dieu, et non point seulement aux ministres de César, pour la restauration de l'établissement religieux. La soupçonneuse Eglise gallicane et la soupçonneuse Eglise germanique, subitement asphyxiées sous les monceaux de ruines qu'accumulait la Révolution, laissèrent pénétrer la puissance papale auprès de leur chevet de moribondes, pour qu'elle les aidât à recouvrer quelque liberté de respiration, quelque élasticité d'action, quelque renouveau de vie. En France, la centralisation même de l'État facilita l'entente avec Pie VII : le Concordat fut rapidement négocié. Au contraire, la complexité du vieil Empire, la fragilité de ses assises, le besoin d'autonomie auquel s'abandonnaient les membres du Corps germanique, et les perpétuelles menaces d'innovation que suspendait sur leurs têtes l'esprit d'entreprise de Bonaparte :

tout cela rendait singulièrement laborieux un accord entre l'Allemagne et Rome. A vrai dire, dès 1802, il n'y avait plus d'Allemagne : il y avait, entre ciel et terre, une ombre d'Empire, que le canon d'Austerlitz fit s'effondrer ; il y avait, sur terre, des royaumes et des principautés, qui multipliaient les coquetteries à l'endroit de Napoléon, et qui déjà pressentaient en lui le successeur des Habsbourg, chargé de cimenter l'unité germanique renouvelée. Hommes d'Etat et hommes d'Église, qui voulaient régler par un statut nouveau les rapports de l'Allemagne catholique avec Dieu, se tournèrent naturellement vers Bonaparte.

Dès le 15 août 1802, Maximilien, l'électeur de Bavière, exprimait au Premier Consul son désir de conclure un Concordat avec le Pape et souhaitait, pour mener cette tâche à bien, « l'aide de l'homme qui sut résoudre le grand problème d'une alliance de la Philosophie avec la Hiérarchie[1] ». Ainsi le Concordat entre Rome et la France était à peine signé, qu'on le considérait, hors de France, comme un exemple classique, comme un précédent qui faisait loi. La Bavière, tout de suite, faisait des avances au Saint-Siège : elle expédiait à Rome, dès 1803, un ecclésiastique, d'ailleurs tout dévoué aux doctrines fébroniennes et aux aspirations illuministes, Haeffelin, pour demander la création d'une Église bavaroise, soumise à un ar-

1. Sicherer, *op. cit.*, p. 59 : « Je regarde ce traité, écrivait Maximilien, le 1er mai 1802, à Cetto, son ministre à Paris, comme une alliance formelle de la philosophie et de la religion et comme un type général pour tous les Etats catholiques. Le Pape ne pourra guère s'exposer à refuser, à qui que ce soit, ce qu'il a si solennellement et si positivement accordé au Premier Consul. »

chevêque qui serait nommé par le Pape[1]. Mais la Cour de Rome prenait acte de ces démarches sans y donner une réponse formelle : car les deux Empires, l'Empire germanique qui ne se décidait point à mourir, et l'Empire français qu'on voyait poindre sur l'horizon, prétendaient l'un et l'autre, chacun de son côté, à réorganiser en bloc l'Église germanique et à conclure avec Rome un Concordat d'ensemble auquel acquiesceraient les diverses puissances d'Allemagne. Il semblait que l'arrêt de mort du Saint-Empire romain germanique fût déjà signé dans les conseils de Dieu ; mais, jusqu'en 1806, l'agonisant s'obstinait à vivre, et Rome lui eût donné le coup de grâce en acceptant d'entrer en pourparlers, individuellement, avec l'un ou l'autre des Etats du Corps germanique. Consalvi s'y refusa : il estimait que « le parti de la justice est toujours le meilleur, s'il n'est pas toujours le plus productif et le plus heureux[2] » : et faire comme si le Saint-Empire n'existait plus avant même que l'acte de décès n'en fût enregistré, cela paraissait à Consalvi contraire à la « justice ».

Le bruit même courut, dans les chancelleries, en l'année 1804, que Severoli au nom du Pape, le conseiller Kolborn au nom du prince-primat et le référendaire Frank au nom de l'empereur Fran-

1. Otto Meier, *Zur Geschichte der Römisch-deutschen Frage*, I, p. 207-252. — Brück, I, p. 258-261. — Sur les plans de Concordat bavarois de 1802 et 1803, voir Sicherer, *op. cit.*, p. 10-11 et 14-17 des annexes. — Sur l'envoi de Haeffelin à Rome, voir Sicherer, *op. cit.*, p. 71 et suiv.

2. Consalvi. *Mémoires*, édit. Crétineau-Joly, II, p. 296 (Paris, Plon, 1864). — Cf. Brück, I, p. 258-261. — Consalvi parle avec mélancolie, dans ses *Mémoires*, de ce « Concordat germanique qui nous causa, dès son principe, tant de soucis et de tracas, qui nous exposa à tant de périls, et qu'on ne put jamais mener à bonne fin » (II, p. 294).

çois II, étudiaient à Vienne un projet de Concordat général pour tout l'Empire, et que Rome caressait l'espoir d'accréditer bientôt un nonce à la diète de Ratisbonne. Humboldt, ministre de Prusse près de la Curie, se montrait fort ému : il prévenait Consalvi que le roi de Prusse, soucieux d'être maître chez lui en matière de religion, ne reconnaîtrait jamais, en l'espèce, les engagements que la diète germanique pourrait prendre avec le Saint-Siège[1]. Mais les négociations de Vienne échouèrent[2] : entre les doctrines romaines et les théories joséphistes auxquelles la Cour d'Autriche demeurait fidèle, nulle entremise n'était possible, nulle conciliation réalisable ; et lorsque Dalberg reconnut l'échec comme certain, il s'empressa de mettre sa confiance en Napoléon et d'insinuer à l'autre Empire — à l'Empire français — qu'un Concordat général concernant l'Allemagne se devrait arranger avec Rome sous les auspices de la France[3].

Quelques années s'écoulèrent, stériles et confuses, durant lesquelles les conversations particulières se prolongèrent entre Rome et les Etats

1. Voir Bruno Gebhardt, *Wilhelm von Humboldt als Staatsmann*, I, p. 55-66. Outre que Humboldt ne voulait pas que le *jus circa sacra* que prétendait exercer le roi de Prusse fût limité par un Concordat d'Empire, il redoutait que ce Concordat ne donnât trop de puissance à l'institution de la primatie, et que le titulaire de cette institution, un jour ou l'autre, n'appartînt à la maison d'Autriche (Gebhardt, *op. cit.*, I, p. 62).

2. Pour connaître en tous leurs détails ces négociations, il faut lire l'étude détaillée, et de tous points définitive, qu'en a faite le professeur Adolph Frantz, de l'Université de Kiel, sous le titre : *Das Projekt eines Reichs-Concordats und die Wiener Konferenzen von* 1804 (*Festgabe der Kieler Juristenfakultät zu Rudolf von Iherings fünfzigjährigem Doktorjubiläum*. Kiel, Lipsius, 1892).

3. Frantz, *op. cit.*, p. 213-214. — Voir dans Sicherer, *op. cit.*, p. 89 et suiv., les conversations des cardinaux avec Dalberg, à Paris, le 30 décembre 1804, sur le projet de Concordat qu'il avait envoyé à Rome.

allemands. Le Gouvernement de Munich[1], celui de Stuttgart[2], négociaient l'un et l'autre, et chacun pour soi. Humboldt, qui représentait auprès du Pape, non seulement la Prusse, mais Hesse-Darmstadt et le prince d'Orange, rêvait d'être l'interprète d'un groupement des petits Etats protestants de l'Allemagne[3]. Le Gouvernement badois, à l'instigation de Napoléon, faisait, au début de 1806, préparer par le juriste luthérien Frédéric Brauer un projet de Concordat, auquel succéda, l'année suivante, un autre projet, préparé, celui-ci, par un prêtre catholique, Rothensee[4]. Le nonce della Genga, installé à Ratisbonne, était tiraillé par les combinaisons les plus contraires[5] : l'idée d'un Concordat d'Empire et l'idée de Concordats spéciaux flottaient dans l'air, se nuisant et se bousculant réciproquement. Napoléon trancha ces platoniques conflits, en décidant qu'il y aurait un Concordat d'Empire, et qu'il en serait l'auteur.

C'est ainsi que, lorsque les chancelleries eurent définitivement embaumé le cadavre récalcitrant du Saint-Empire, un nouveau pouvoir s'interposa, pour mettre un terme aux colloques épars qu'engageaient avec Rome les Etats allemands ; ce fut

1. Otto Meier, *op. cit.* I, p. 242-258.
2. Otto Meier, *op. cit.*, I, p. 258-280.
3. Bruno Gebhardt, *op. cit.*, I, p. 53-54.
4. Voir Theodor Ludwig, *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, 1902, p. 167 et suiv. — Le texte du projet de Brauer est publié intégralement aux pages 178 et suiv. ; celui du projet de Rothensee, aux pages 287 et suiv. Ils révèlent, d'une façon fort instructive, comment Bade, au début du siècle, concevait la vie et le fonctionnement de l'Eglise.
5. Voir sur son séjour Otto Meier, *op. cit.*, I, p. 222-230 ; — et sur ses négociations relativement à un Concordat bavarois, Sicherer, *op. cit.*, p. 112-140 et 176-182, et p. 22-47 des annexes.

la France. Napoléon Ier voulait donner une sanction, dans l'ordre religieux, à cette nouveauté politique qui s'appelait la Confédération du Rhin; il voulait qu'à cette ébauche d'unité allemande, fille et sujette de sa volonté souveraine, correspondît un Concordat allemand, conclu par ses soins; et sans doute il espérait que sa sollicitude pour la religion d'une partie de l'Allemagne asseoirait au delà du Rhin sa prestigieuse puissance[1].

La Cour de Rome, naguère si négligée, recevait à présent trop d'avances : d'une part, les désirs timidement exprimés des Etats allemands, qui s'essayaient à régler leurs affaires avec elle, personnellement; d'autre part, les communications formelles et menaçantes de l'empereur des Français, qui, se réputant à juste titre comme « le plus puissant d'entre les chrétiens », sentait sa « conscience troublée », tant que se prolongerait, pour le catholicisme allemand, « un état d'abandon et de perdition[2] ». Le Wurtemberg après la Bavière,

1. « Les philosophes, disait Napoléon au poète Wieland, se tourmentent à forger des systèmes; ils cherchent en vain quelque chose de supérieur à cette religion qui réconcilie l'homme avec lui-même et garantit l'ordre public et la paix des Etats en même temps qu'elle assure aux individus le bonheur et l'espérance. » M. Denis, citant ces paroles, ajoute : « Napoléon comptait que ces paroles retentiraient dans toute l'Allemagne et lui concilieraient de nombreuses sympathies chez un peuple dont il connaissait la profonde religiosité. » (*L'Allemagne*. 1789-1810, p. 302.)

2. Dès le 22 février 1806, Napoléon écrivait au Pape : « Pour des intérêts mondains, pour de vaines prérogatives de la tiare, on laisse périr des âmes, le vrai fondement de la religion. Ils en répondront devant Dieu ceux qui laissent l'Allemagne dans l'anarchie. » (D'Haussonville, *l'Eglise romaine et le Premier Empire*, II, p. 101. Paris, Lévy, 1870.) Les deux documents les plus curieux sur les ambitions et les obligations qu'affectait Napoléon à l'endroit du catholicisme allemand sont :

1° Une note de Champagny au cardinal Caprara, du 21 septembre 1807 « Protecteur de la Confédération de l'Allemagne, l'empereur doit soigner les intérêts de la religion de cette grande contrée. C'est pour cela que lui a été donné le pouvoir temporel, et, lorsque l'aveuglement et l'ignorance

et Bade après le Wurtemberg[1], ne se lassaient point d'élever la voix pour réclamer des évêchés spéciaux et une organisation territoriale de la confession catholique ; et, d'autre part, « héritier de Charlemagne, véritable empereur d'Occident, fils aîné de l'Eglise, » l'empereur Napoléon considérait que c'était de lui seul, — de lui, le reconstructeur universel, — que les Eglises d'outre-Rhin pouvaient attendre le « secours, la puissante protection », dont elles avaient « un si pressant besoin ». Ne savait-il pas, à l'occasion, protéger ces Eglises contre l'intolérance des Etats, comme l'attestèrent bruyamment, en 1810, ses remontrances au Gouvernement badois, coupable de traiter les ca-

de quelques conseillers perfides portent la Cour de Rome à sacrifier en Allemagne l'intérêt des catholiques aux protestants, l'empereur qui se rappelle que la religion ne peut périr, et qui a été l'instrument dont Dieu s'est servi pour la rétablir en France, ne peut-il pas se regarder comme ayant encore la même vocation en Allemagne? » (D'Haussonville, *op. cit.*, I, p. 459-460.)

2° Le Mémoire adressé au nom de l'empereur par Bigot de Preameneu au cardinal Fesch, le 16 novembre 1809, contenant une série de questions destinées à être adressées au Conseil ecclésiastique. « Sa Majesté, y disait-on, qui peut, à juste titre, se considérer comme le chrétien le plus puissant dans le rang suprême auquel la Providence l'a élevé, sentirait sa conscience troublée s'Il ne portait aucune attention aux plaintes des Eglises d'Allemagne sur l'abandon dans lequel le Pape les laisse depuis dix ans. Sa Majesté le conjure d'y rétablir l'ordre. L'archevêque prince-primat vient encore de lui adresser ses représentations à cet égard. Si le Pape continuait, par des raisons temporelles ou par des sentiments haineux, à laisser ces Eglises dans l'état de perdition et d'abandon, Sa Majesté désire, comme suzerain de l'Allemagne, comme héritier de Charlemagne, comme véritable empereur d'Occident, comme fils aîné de l'Eglise, savoir quelle conduite elle doit tenir pour rétablir le bienfait de la religion chez les peuples d'Allemagne ». (Barral, *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique des premières années du XIX[e] siècle*, p. 101-102. Paris, Egron, 1814.)

1. Le nouveau royaume de Wurtemberg, sans ambages, prenait à lui tout seul l'initiative de cette organisation : en 1812, il créait un vicariat épiscopal à Ellwangen, et s'opposait à ce que le titulaire demandât des pouvoirs, soit au Pape captif, soit au nonce de Lucerne, soit au métropolitain Dalberg; et c'est seulement en 1816 que Keller, futur évêque de Rottenburg, fit reconnaître ce vicariat par le Pape (Brück, I, p. 154-156).

tholiques comme des « hilotes[1] » ? En face des Etat
allemands qui souhaitaient *leurs* Églises, Napo
léon préférait que l'Allemagne eût *son* Eglise
comme la France unifiée avait la sienne, ou, tou
au moins, qu'une primatie allemande dominât d
son impérieuse bénédiction tous les Etats signa-
taires de la Confédération germanique. Dalberg
lui, ne jugeait pas impossible que, sous les auspice
de l'empereur, des concordats spéciaux, analogue
au Concordat français, fussent négociés et que par-
dessus les Eglises nouvelles, filles de ces traités
une primatie nationale continuât de régner; il re-
noncerait d'ailleurs à cette primatie, le jour où ell
paraîtrait un organe superflu[2].

1. Voir le texte de cette curieuse note, du 12 février 1810, dans Brück
I, p. 226-227.

2. L'opinion de Dalberg est exprimée dans un écrit publié à Paris e
1810 et intitulé : *De la paix de l'Eglise dans les Etats de la Confédératio
rhénane, vœux exprimés par Charles, archevêque-métropolitain de Ratis
bonne*. Dalberg explique que la spoliation de tous les évêchés par suite d
la sécularisation, la vacance de plusieurs d'entre eux (Passau, Freisin
Bamberg, Wurzbourg, Münster), la confiscation des biens des séminair
et des monastères, ont troublé la paix dans les Etats de la Confédératio
rhénane, et que les bons offices du métropolitain pour obtenir un Co
cordat ont été infructueux. « La paix serait rétablie, poursuit-il au par
graphe 6, si l'Auguste Protecteur au nom de la Confédération, et l
Saint-Père, convenaient d'adopter pour le pays dont il s'agit le Concord
français. Alors chaque Etat aurait à sa nomination un ou plusieurs évêqu
qui, confirmés ensuite par le Saint-Siège, jouiraient de la même autori
spirituelle dont ils jouissent en France, et dont la mense épiscopale sera
déterminée par les souverains respectifs et sous la médiation de Sa Majes
l'empereur et de Sa Sainteté ; les Etats plus petits se concerteraient entre eu
pour une nomination alternative... L'archevêque de Ratisbonne laissera
à la décision du Souverain Pontife Pie VII et de Sa Majesté l'Empereur d
Français réunis, la question, si, en conservant toutefois l'autorité épi
copale dans son diocèse particulier, sa juridiction métropolitaine d
cesser ou non dans les Etats confédérés... S'il devient nécessaire à
paix de l'Eglise et au rétablissement de l'épiscopat dans les Etats de
Confédération d'en faire le sacrifice, et que le Saint-Père et l'Augus
Protecteur en décident ainsi dans leur sagesse, le métropolitain ne do
pas balancer à renoncer, d'une manière légitime, à l'autorité et a
avantages temporels quelconques dont il jouit en cette qualité, toute co
sidération particulière devant se taire lorsqu'il s'agit du bien général. »

Ainsi, plusieurs combinaisons, dont l'une accentuait les rapports entre l'établissement religieux et la souveraineté territoriale, et dont l'autre ressuscitait l'antique usage des vastes patriarcats, se disputaient entre elles l'audience et l'acquiescement de Pie VII. Mais les premiers pourparlers échangés à Paris même entre le cardinal de Bayanne[1], le nonce della Genga, l'empereur et le prince-primat, furent interrompus, bientôt, par les événements de Rome. L'emprisonnement du Pontife suspendit toute décision ; et comme ces délais et ces incertitudes irritaient Napoléon, son conseil ecclésiastique, dès 1809, ne put se défendre d'excuser le Pape en alléguant que Pie VII, privé de l' « assistance ordinaire » des cardinaux, ne pouvait étudier avec activité « une affaire liée comme celle-ci aux plus grands intérêts de la religion et des peuples[2] ». L'excuse était bonne, elle ne com-

1. Champagny, dès le 21 septembre 1807, signifiait à Caprara que, si Bayanne et della Genga ne se mettaient pas vite en besogne, l'Empereur agirait comme Charlemagne et Charles-Quint, « pour les affaires temporelles », et que, « pour les affaires ecclésiastiques », il en appellerait à un concile général » (D'Haussonville, *op. cit.*, II, p. 460). — Sur ces premiers pourparlers, voir Otto Meier, *op. cit.*, I, p. 307-320.

2. La réponse du Conseil ecclésiastique à la consultation de Napoléon est publiée dans Barral (*op. cit.*, p. 152-164) : « L'influence de l'ancien chef de l'Empire germanique est détruite, lit-on dans cette réponse ; le titre même que lui donnait cette influence est anéanti, et repose, avec bien plus de force et d'avantage, sur la tête de l'Empereur des Français ; en sorte que c'est de lui seul que les Eglises d'Allemagne peuvent attendre le secours et la puissante protection dont elles ont un si pressant besoin (p. 162). Tout nous porte à croire que le Souverain Pontife proposera lui-même, ou adoptera un plan conforme aux règles canoniques et aux pressants besoins de l'Eglise d'Allemagne, dès que sa situation et l'assistance ordinaire de ses conseils lui permettront de se livrer avec activité au travail que demande une affaire liée, comme celle-ci, aux plus grands intérêts de la religion et des peuples (p. 163)... On ne pourrait recourir à la voie d'un concile pour la terminer, que dans la supposition où le Pape se refuserait à toute voie raisonnable de conciliation ; supposition à laquelle le caractère et la piété de Sa Sainteté ne permettent pas de

portait nulle réplique, et jusqu'en 1814, Savone et Fontainebleau la rendirent valable[1]. Le Pape, cette année-là, cessa d'être captif. Il pouvait dès lors examiner et trancher les difficultés de l'Allemagne. Mais bientôt une foudroyante nouvelle faisait haleter et respirer l'Europe ; l'empereur, captif à son tour, avait l'Océan lui-même pour geôlier ; et ce ne fut plus avec Paris, mais avec Vienne, que Rome poursuivit le colloque.

s'arrêter un moment (p. 164). » Quant à Dalberg, au paragraphe 7 de son écrit : *De la paix de l'Eglise,* cité plus haut, il explique qu'en cas d'échec des négociations, « un concile général serait probablement l'unique et dernier espoir ».

1. Comme Napoléon n'avait plus le loisir de songer à un concordat d'Empire ni la possibilité de l'obtenir, on recommençait en Bade, dès 1813, à préparer pour l'avenir un projet de concordat spécial, rédigé par le prêtre joséphiste Haeberlin (Ludwig, *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht* 1902, p. 307-322). — Cf. Otto Meier, *op. cit.,* I, p. 383-394.

CHAPITRE IV

LA RÉORGANISATION DE L'ÉGLISE D'ALLEMAGNE

Lutte suprême des idées fébroniennes et joséphistes contre le Saint-Siège.

I. Wessenberg : ses idées et sa tactique à l'égard du Saint-Siège. — Son administration dans le vicariat général de Constance. — Résistance du peuple et de certains prêtres. — Mesures prises par le Saint-Siège. — Envoi de Wessenberg au Congrès de Vienne.

II. Patriarcalisme et territorialisme. — Les appuis de Wessenberg : Dalberg et Metternich. — L'Eglise germanique telle que la conçoit Wessenberg : son caractère national, son caractère aristocratique.

III. Opposition théologique contre Wessenberg : les « confédérés » d'Eichstätt. — Opposition politique contre Wessenberg : le prince royal de Bavière. — Rôle du rédemptoriste Hofbauer. — Les « orateurs de l'Eglise germanique » : leurs réclamations. — Inutilité de leurs démarches ; efficacité de leur présence. — Vote éventuel d'une formule sur l'Eglise nationale allemande : rédaction autrichienne et rédaction prussienne. — Entente sur une rédaction commune ; échec imprévu du projet. — Victoire de la Bavière sur Wessenberg et sur l'idée de primatie. — Pie VII et les résultats du Congrès de Vienne.

IV. Nouvel effort de Metternich et de Wessenberg à la diète de Francfort. — Victoire de la Prusse sur Wessenberg et sur l'idée de primatie. — Mort du primat Dalberg. — Voyage de Wessenberg à Rome : polémiques éphémères. — Défaite définitive de Wessenberg ; premiers pourparlers entre les souverains et Rome.

V. Napoléon pris comme modèle : la politique concordataire

des souverains. — La Bavière et le Saint-Siège : du Concordat à la déclaration de Tegernsee. — La Prusse et l' « Antechrist ». — Politique religieuse nouvelle imposée à la Prusse par ses accroissements territoriaux. — La mission de Niebuhr; ses dispositions personnelles. — Le voyage de Hardenberg : la bulle *De Salute animarum.*

VI. Les Etats du sud-ouest et le Saint-Siège. — Péripéties de leurs négociations. — Les deux bulles de 1821 et 1827. — Les trente-sept articles.

Résultats de la collaboration entre la diplomatie romaine et les pouvoirs laïques. — Nécessité d'une collaboration ultérieure entre l'inspiration romaine et les catholiques allemands.

Le Saint-Empire était mort ; mais le joséphisme survivait ; il allait s'incarner, au Congrès de Vienne, dans la personne d'un homme d'Eglise, Wessenberg. La réorganisation de l'Eglise allemande s'accomplirait-elle avec le Saint-Siège ou bien à l'écart du Saint-Siège ? Telle était la question, qui, lors même qu'on ne l'énonçait point, demeurait urgente et vivante, au fond de tous les débats. Le Congrès de Vienne, en dépit de Wessenberg, se séparera sans la résoudre ; les divers Etats de l'Allemagne la résoudront par une politique concordataire, c'est-à-dire par des actes de déférence à l'endroit de la Curie romaine. L'épisode, ainsi envisagé, intéresse l'histoire générale de l'Eglise elle-même, et ce qui donne une portée plus large et plus ample à l'étude de ces longs conflits d'intérêts et de doctrines, c'est que l'ascendant même de la Papauté en était l'enjeu.

I

Ignace-Charles-Henri de Wessenberg[1] était le collaborateur que Joseph II eût rêvé. Elevé dans une famille très joséphiste, chanoine à douze ans, vicaire général de Constance à vingt-six ans, il ne fut ordonné prêtre qu'à trente-huit. Il possédait donc les biens de l'Eglise et le gouvernement de l'Eglise, avant d'avoir reçu ce que le catéchisme appelle la grâce du sacrement ; mais Wessenberg eût souri du catéchisme, estimant, avec une partie du clergé d'alors, que la raison remplace avantageusement la grâce. Son premier écrit, qui date de 1800, souhaitait pour l'Eglise d'Allemagne une primatie spéciale, à peu près indépendante du Saint-Siège[2] : cette idée de jeunesse obséda son existence entière, et demeure attachée à son nom.

Sous la houlette de ce personnage, l'arrondissement ecclésiastique de Constance devint un terrain d'expériences pour les aventureuses réformes dont il rêvait. Défier Rome par des proclamations bruyantes n'était point de son goût : il préférait travailler discrètement, innover sans fracas, créer ainsi des « faits acquis » ; et, plutôt

1. Sur Ignace-Henri-Charles de Wessenberg (1774-1860), voir : Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III, 1, p. 317-321 ; — Karl Werner, *Geschichte der katholischen Theologie*, 2e édit., p. 341-353 ; — la monographie de Joseph Beck, dont nous citons ci-dessous l'édition populaire ; — et l'article que M. Nörber a consacré à Wessenberg dans le *Kirchenlexikon*, et qui est assurément l'un des meilleurs de ce vaste recueil.

2. Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1344.

que de manifester contre Rome, il aimait mieux contraindre Rome à cette ingrate initiative de manifester contre lui, ce qui voudrait dire : contre l'Allemagne. Il avait dépassé, et de beaucoup, le degré de désinvolture qui s'exprimait par des bravades au Saint-Siège ; Wessenberg ignorait le Saint-Siège. Tout doucement, en toute souveraineté, il avait introduit parmi ses prêtres et ses ouailles une liturgie allemande, supprimé jeûnes et vigiles[1], dispensé les ecclésiastiques de la lecture du bréviaire, et fait prévaloir, en matière de mariage et de vœux monastiques, les maximes du rationalisme « éclairé » ; il avait effacé de son mieux la ligne de partage entre les diverses confessions chrétiennes, et même, peut-on dire, entre le christianisme et le rationalisme.

Ni la primatie ni même l'épiscopat ne lui paraissant être d'institution divine[2], il faisait de l'Eglise, tout comme Joseph II, une sorte de grande université populaire, université fort bien tenue, d'ailleurs, et très intelligemment organisée, dans laquelle tous les fidèles liraient une traduction passablement incorrecte de la Bible intégrale, et dans laquelle les prêtres, entre autres lectures supplémentaires, étudieraient notre *Encyclopédie*[3]. Des conférences pastorales,

1. Beck, *Wessenberg und die Kirchliche Reform oder Nationalität und Romanismus*, 2e édit., p. 44-47 (Karlsruhe, Braun, 1874). — Une lettre de Dalberg ayant prohibé certains changements liturgiques qu'essayait Wessenberg, le Gouvernement badois refusa à cette lettre son *placet* (Brück, I, p. 437).

2. Voir l'analyse que donne Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1344-1345, de son écrit de 1801 : *Geist des Zeitalters.*

3. Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1347 et 1350.

dont les meilleures étaient reproduites dans l'*Archiv* que dirigeait Wessenberg[1], des examens semestriels, auxquels en général Wessenberg présidait[2], des récompenses offertes pour le meilleur essai de catéchisme « éclairé » ou pour le meilleur formulaire d'une messe allemande[3], tenaient en haleine l'activité intellectuelle du clergé : Wessenberg voulait que ses prêtres travaillassent, et que chaque semaine ils fissent des sermons, et que deux fois la semaine ils enseignassent aux enfants la religion[4]. Il rêvait, vraisemblablement, d'un relèvement continu de l'esprit populaire, qui permettrait, tôt ou tard, de reléguer définitivement la révélation : mais elle était encore bonne pour le menu peuple[5], pour cette humble foule que Wessenberg et ses prêtres appelaient dédaigneusement « le tas du commun des chrétiens » (*gemeinen Christenhaufen*[6]). Wessenberg, dans ce tas, rencontrait des résistances : le peuple apprenait avec quelque surprise que les indulgences étaient désormais conférées, non point à la prière, mais au sauveteur qui ranimerait un noyé ou un pendu, ou bien au père de famille qui enverrait régulièrement ses enfants à l'école[7] ; un village badois se soulevait parce que la récitation du Rosaire était interdite[8] ; et dans

1. Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1346-1347 : la *Monatschrift* d'abord, puis de 1804 à 1827, le *Konstanzer Pastoralarchiv*, furent les organes de Wessenberg.
2. Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1345.
3. Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1348.
4. Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1345.
5. Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1344.
6. Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1350.
7. Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1346.
8. Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1349.

un autre coin du grand-duché, les paysans frondeurs qui, depuis plus de cent ans, sous le nom de *Salpeterer*, défendaient leurs traditions démocratiques contre l'abbaye de Saint-Blaise et la maison d'Autriche, se groupaient en une sorte de petite Eglise, pour repousser, au nom de leur attachement à Rome, les curés que leur expédiaient Wessenberg et le Gouvernement badois[1]. Un certain nombre de prêtres, aussi, se montraient rétifs aux innovations qu'on leur ordonnait de Constance, et protestaient contre ce qu'ils appelaient le « sultanisme » de Wessenberg[2]; Wessenberg, alors, recourait au bailli du village, pour contraindre ces prêtres à annoncer, du haut de la chaire, les volontés du vicariat général[3]. Mais, en 1814, le Saint-Siège intervint : en toute souveraineté, il détacha de la juridiction de Wessenberg les territoires suisses qui s'y trouvaient englobés[4], et pria Dalberg de nommer un autre vicaire général pour les territoires allemands sur lesquels régnait Wessenberg : Dalberg fit la sourde oreille, et chercha même des combinaisons pour s'assurer Wessenberg comme successeur[5]. Il le dépêcha au Congrès de Vienne pour « aviser

1. Sur les *Salpeterer*, voir Hansjakob, *Die Salpeterer, eine politisch-religiöse Secte auf dem sudöstlischen Schwarzwald* (Fribourg, Herder, 1896). Ce ne fut qu'après 1845, sous l'épiscopat de Vicari, que les *Salpeterer* consentirent, peu à peu, à accepter des curés nommés par l'archevêque de Fribourg et le Gouvernement badois ; il y eut là un phénomène absolument identique à notre « petite Eglise ».

2. Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1349.

3. Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1350.

4. Wessenberg avait installé comme professeur au séminaire de Lucerne le carme Thaddée de Saint-Adam, dont nous avons vu ci-dessus (p. 66) l'enseignement à l'université de Bonn. La nonciature se plaignit à Rome. — Voir Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1353.

5. Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1354.

à une restauration et à une organisation nationale de l'Eglise allemande[1] », et, en 1815, il fit de lui son coadjuteur.

II

Le travail de Wessenberg à Vienne exposait Rome à de graves périls. Ce n'est pas que l'ancien vicaire général de Constance groupât autour de lui une nombreuse école théologique ; car la plupart des ecclésiastiques imbus des idées fébroniennes inclinaient vers une combinaison qui, dans l'étroite enceinte de chaque Etat, asservirait l'Eglise au maître du sol[2] ; et, si l'on excepte une brochure de Kopp, intitulée : *Idées pour l'organisation de l'Eglise allemande, contribution au futur Concordat*[3], le « patriarcalisme » de Wessen-

1. Beck, *op. cit.*, p. 71.

2. Tel, par exemple, le Wurtembergeois Benoît-Marie-Léonard Werkmeister (1745-1823), ancien bénédictin, qui dirigeait réellement, à cette époque, la politique ecclésiastique du Wurtemberg. Voir, sur ce personnage, Schulte, *op. cit.*, III, I, p. 277-280. Son projet d'une nouvelle constitution de l'Eglise allemande est analysé par Otto Meier, *op. cit.*, II, I, p. 43-45 ; Werkmeister est opposé à l'idée d'une primatie ; car, disait-il, le Pape est déjà un premier étranger dans l'Etat, le primat en serait un second (Brück, I, p. 319). — Tel, aussi, en Bade, le bureaucrate Ignace Hæberlin, qui expliquait que, par l'effet de la sécularisation, les droits des chapitres étaient supprimés ; que la prérogative d'élire l'évêque, exercée par le peuple dans la primitive Eglise, appartenait désormais au prince ; qu'il n'avait qu'à expédier au Pape la nouvelle du choix qu'il avait fait ; et que, penser autrement, c'était être un « Hildebrand » et un coquin (*Schurk*) (Brück, I, p. 319-322).

3. Voir, sur Georges-Louis-Charles Kopp (1774-1834), Schulte, *op. cit.*, III, I, p. 316-317. Sa brochure, publiée vers la fin de 1814 à l'instigation de Dalberg, dont Kopp avait été le chapelain, est analysée dans Otto Meier,

berg ne ralliait qu'un médiocre nombre d'hommes d'Eglise. Mais Wessenberg avait derrière lui Dalberg, qui, déchu de son grand-duché, aspirait du moins à garder sa primatie et à l'étendre désormais sur l'Allemagne tout entière; et quant au chancelier de Metternich, qui souhaitait un accord d'ensemble entre le Saint-Siège et le Corps germanique — désormais restauré sous l'égide de l'Autriche, — il ne répudiait pas l'espoir d'obtenir de Wessenberg, désireux, lui aussi, d'unifier l'Eglise allemande, un concours précieux. Quelque temps durant, le plus révolutionnaire des théologiens allait posséder la confiance du moins révolutionnaire des hommes d'Etat, et, pour Wessenberg, cette confiance était une force.

Restaurer dans ses droits originaires et imprescriptibles la communauté chrétienne : tel était le but suprême de Wessenberg. Une Eglise nationale allemande, dépendante d'un primat, régie par des statuts qui seraient partie intégrante de la constitution germanique, tenue sans cesse en haleine par des synodes diocésains, provinciaux et nationaux, et protégée contre le Pape par cette triple barrière du synode, de la primatie, et de la loi fédérale, serait l'organe approprié pour la réforme du catholicisme universel [1]. Il n'y avait pas

op. cit, II, I, p. 37-39. On trouvera dans Otto Meier, *op. cit.*, II, I, p. 45-52, l'analyse de quelques autres écrits du temps, reproduisant plus ou moins les idées de Wessenberg.

1. Beck, p. 71 et suiv. C'est dans son Mémoire remis au Congrès le 27 novembre 1814 (Klüber, *Akten des Wiener Congresses,* IV, p. 299-304), et dans un projet supplémentaire non daté (Klüber, *Akten des Wiener Congresses,* IV, p. 306-307), que Wessenberg définissait ainsi ses idées ; et

de temps à perdre; car Pie VII, en rétablissant les Jésuites parmi le silence universel des cours, commettait un coup d'audace qu'il convenait de relever[1]. On n'avait qu'à conclure avec Rome un concordat collectif, très sommaire; puis, cette politesse une fois faite, à se passer d'elle. Vouloir négocier, pour chaque Etat, des concordats distincts, c'était permettre à Rome de diviser pour régner. Au contraire, avec un primat qui, de sa propre autorité, donnerait ou rendrait aux évêques les pouvoirs canoniques refusés ou retirés par le Pape, l'Eglise d'Allemagne serait assez virile, assez fière, assez sûre d'elle-même, pour se germaniser, d'abord, et puis pour aider, par son exemple et par son action, à la purification de l'Eglise universelle.

Ainsi nationalisée, elle pourrait, en quelque mesure, calquer sa constitution sur la constitution même de la société allemande; elle donnerait dans ses conseils une place privilégiée aux membres de l'aristocratie[2] et leur assurerait ainsi, dans la vie religieuse, cette même préséance que les vicissitudes politiques commençaient à leur rendre dans la vie civile. Dans l'Eglise germanique telle que la voulait le baron de Wessenberg, il n'y avait plus place, ou presque plus, pour la hiérarchie romaine; mais il y avait place pour la hiérarchie mondaine ; les grands de ce

il les développait dans deux écrits : *Die deutsche Kirche*, et *Betrachtungen über die Verhältnisse der Katholischen Kirche im Umfange des deutschen Bundes*. — Cf. Otto Meier, *op. cit.*, I, p. 457-465.

1. Beck, *op. cit.*, p. 75-76. Wessenberg prévoyait que, si la Société de Jésus était reçue en Allemagne. un long combat s'engagerait entre la lumière et les ténèbres.

2. Beck, *op. cit.*, p. 73.

monde fussent devenus, constitutionnellement, les grands de l'Eglise ; et la réaction politique aidant, l'on eût vu ce projet de réforme, qui arborait comme idéal la résurrection de la primitive communauté chrétienne, s'égarer en des voies singulièrement diverses de celles où un pareil rêve avait, deux siècles plus tôt, engagé la démocratie puritaine, et aboutir, tout au contraire, à l'asservissement de l'Eglise par une oligarchie aristocratique.

III

Wessenberg allait, au Congrès de Vienne, se heurter à deux catégories d'adversaires : les uns théologiques ; les autres, politiques.

La petite ville bavaroise d'Eichstätt était à cette époque, grâce à l'initiative du fabricant de tabac Joseph Schmid, un foyer d'influences romaines : à partir de 1812, un certain nombre d'ecclésiastiques dévoués au Saint-Siège s'étaient secrètement « confédérés », en prenant cette ville comme centre ; ils se partageaient les besognes et les sphères d'influences. L'évêque d'Eichstätt, et Zirkel, coadjuteur de Wurzbourg, protégeaient activement la « Confédération[1] ». Elle avait des

1. Sur l'activité déployée par Stubenberg, évêque d'Eichstätt, pour raffermir et resserrer les liens entre l'Eglise d'Allemagne et le Saint-Siège, voir Brück, I, p. 335 et 347. — Sur les idées romaines de Grégoire Zirkel (1762-1817), voir Brück, I, p. 330-331, et Schulte, *op. cit.*, III, I, p. 305-306.

ramifications à Rome, à Vienne, à Paris, à Londres, même à Saint-Pétersbourg ; et par le chartreux Luppurger, elle se tenait en rapports avec la nonciature de Suisse et avec cette école de Lucerne où des hommes comme Geiger, Widmer, Gügler, incarnaient, en face des perturbations théologiques de l'Allemagne, l'orthodoxie traditionnelle[1]. Deux chanoines de Worms et de Spire, Wambold et Helfferich, étaient affiliés au groupe d'Eichstätt et en représentaient les plus pures aspirations : ils survinrent à Vienne, avec un avocat de Mannheim nommé Schie, en s'intitulant les « orateurs de l'Eglise catholique d'Allemagne[2] ». C'est près du cardinal Consalvi, près du nonce Severoli, qu'ils prenaient conseil : ils allaient diriger contre Wessenberg une opposition théorique à laquelle les doctrines de Wessenberg devaient succomber.

A côté d'eux et parallèlement à eux, une opposition politique était toute prête à s'agiter : elle était conduite par les diplomates de la Bavière et de plusieurs autres souverainetés, qui, faisant bon marché de la cohésion d'une « Eglise germanique », continuaient d'estimer que chaque Etat devait s'entendre avec Rome, par des négociations spéciales. Il semblait que le futur Louis I[er], alors prince héritier de Bavière, fût appelé à réunir en sa personne les deux oppositions, puisqu'il avait eu pour maître Sambuga, l'un des « confédérés »

1. Friedrich, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*. I. p. 177-179 (Bonn. Neusser 1877). — Sur l'école de Lucerne, voir Werner, *Geschichte de katholischen Theologie*, 2[me] édit., p. 353-362.

2. Sur les « orateurs ». voir Otto Meier, *op. cit.*, I, p. 449.

d'Eichstätt, et puisqu'il avait des titres d'élite pour représenter l'autonomie de la Bavière[1].

Derrière ces deux groupes d'adversaires, les gens bien informés savaient entrevoir le discret, mais fructueux labeur du Rédemptoriste Hofbauer[2], qui recevait fréquemment la visite du prince Louis et donnait quotidiennement ses conseils au chanoine Helfferich[3]. Réputé comme prédicateur et réputé comme confesseur, expert à réveiller, dans la capitale de l'Autriche, les énergies catholiques que le joséphisme comprimait, Hofbauer, par son influence effacée mais inlassable, fut le plus efficace antagoniste de Wessenberg; et les projets d'Eglise nationale, encouragés par d'augustes sourires, soutenus par de puissantes manœuvres, courtisés par une savante théologie, allaient échouer contre la tenace volonté de cet ancien ouvrier boulanger. Trente-trois ans plus tôt, Clément-Marie Hofbauer, quittant le four où il faisait cuire le pain, s'en était allé au delà des Alpes, et avait obtenu de Chiaramonti, évêque d'Imola, la permission de prendre en son diocèse l'habit d'ermite; le hasard d'une rencontre, ensuite, avait fait de cet ermite un Rédemptoriste; les jeux de la politique mêlaient ce Rédemptoriste au Congrès qui réorganisait l'Europe; et c'est en lui que Chiaramonti, devenu Pape sous le nom de Pie VII, et son ministre Consalvi, met-

1. Sur le séjour de Louis de Bavière à Vienne, voir Heigel, *Ludwig I König von Bayern*, p. 38-41. (Leipzig, Duncker, 1872)

2. Sur Hofbauer (1751-1820), voir Haringer, *Vie du Bienheureux Hofbauer*, traduite par un Père Rédemptoriste. Casterman, Tournai, 1868.

3. Helfferich et Hofbauer discutaient ensemble les mémoires à présenter au Congrès en réponse à Wessenberg, et Sabelli, secrétaire de Hofbauer, les recopiait (Haringer, *op. cit.*, p. 264-265).

taient leur confiance, pour traverser les conseils des puissants et préserver victorieusement l'intégrité de l'Eglise. Ainsi se déroulait la destinée d'Hofbauer, avec l'attrait imprévu d'un roman.

Les « orateurs », dans les mémoires qu'ils concertaient avec Hofbauer, demandaient la « liberté » de l'Eglise allemande ; mais c'est contre l'hégémonie des couronnes laïques, non contre celle de la tiare, qu'ils s'insurgeaient. Que le Pape pourvût, tout de suite, aux nombreuses vacances des sièges épiscopaux ; que les chapitres, ensuite, bénéficiant ainsi du « plus précieux privilège de l'Eglise germanique », recouvrassent tous leurs droits pour l'élection des évêques ; et que les Etats cessassent de s'ingérer en pareilles affaires : tel était leur programme. Ils avaient un moyen décisif pour assurer l'indépendance des évêchés et des chapitres à l'endroit du pouvoir civil : c'était le rétablissement de l'Eglise dans celles de ses propriétés qui n'étaient pas encore aliénées, et, en cas d'aliénation antérieure, le versement immédiat, par les puissances laïques, d'indemnités convenables[1]. Personne à Vienne ne se ralliait à ces

1. Voir leur mémoire du 30 octobre 1814, intitulé : *Darstellung des raurigen Zustandes der entgüterten und verwaiseten Katholischen Kirche Teutschlands, und ihrer Anspruech*e (Klüber, *Akten des Wiener Congresses*, , 2tes Heft, p. 28-37). — Le 1er mars 1815, ils réclamèrent, dans un nou-eau mémoire, d'être admis au Congrès lorsqu'on y traiterait les choses l'Eglise (Klüber, *op. cit.*, I, 2tes Heft, p. 255-260). — En mai, enfin, ils ré-andirent une note sur la valeur du recès de 1803 en ce qui concernait la écularisation, et déclaraient cette sécularisation nulle pour trois motifs, ont le plus irréfutable leur paraissait être que, la rive gauche du Rhin tant désormais rendue à l'Allemagne, les souverains laïques pouvaient e faire réintégrer dans leurs anciennes propriétés et renoncer dès lors au édommagement qu'ils avaient, onze ans auparavant, cherché dans la onfiscation des terres d'Eglise (Klüber, *op. cit.*, IV, p. 290 et suiv.). — pectator (F.-X. Kraus), dans la *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* du

solutions, et Metternich qualifiait les « orateurs » de « têtes folles[1] ». Mais leurs deux mémoires du 30 octobre 1814 et du 1er mars 1815, et les doléances qu'ils prodiguaient dans les coulisses, eurent du moins cet effet de rendre les questions d'Eglise importunes. Qu'on le voulût ou non, les débats ecclésiastiques rappelaient aux plénipotentiaires de Vienne une dette gênante, qu'ils étaient formellement décidés à ne point rembourser ; mais, lors même qu'un créancier est à l'avance éconduit, lors même qu'on s'arme contre lui du droit de la force, on éprouve toujours quelque ennui à voir et à entendre les avocats de la créance. Discuter sur l'Eglise d'Allemagne, c'était donner à ces trois « orateurs » l'occasion de placer leur mot : si peu dangereux qu'ils fussent, ils étaient impatientants, comme l'est toujours le bon droit auquel on ne veut ni ne peut satisfaire : et, pour que le silence se fît sur les choses d'Eglise, on était tout prêt à renvoyer Wessenberg dos à dos avec eux.

Aussi Wessenberg borna-t-il bientôt son ambition à faire insérer, dans l'acte du Congrès de

1er mars 1898, analyse longuement et avec beaucoup de précision les idées des « orateurs » ; il remarque qu'elles ont, en somme, une grande analogie avec celles que développait Consalvi dans une note à Metternich du 17 novembre 1814. — Le romantique Frédéric Schlegel, de son côté, élaborait un plan de constitution allemande dans lequel les articles concernant l'Eglise se rapprochaient singulièrement des idées des « orateurs ». (Pertz, *Das Leben des Ministers Freiherrn vom Stein*, VIter Band, 2te Hälfte, Beilagen, p. 36-38. Berlin, Reimer, 1855).

1. « Je crois avoir contribué pour une bonne part, écrivait Metternich à l'empereur François, le 5 avril 1816, à écarter les vues d'une prétendue députation de l'Eglise d'Allemagne qui était réunie à Vienne, députation qui se composait de quelques têtes folles et qui, probablement sans s'en douter elle-même, s'évertuait à faire le jeu de la fraction la plus passionnée de la curie romaine. » (Metternich, *Mémoires*, III, p. 1-5.)

Vienne, un article, conçu en termes tout à fait généraux, qui énoncerait le principe d'une Église nationale allemande et garantirait par là même à l'institution nouvelle l'appui protecteur de la Confédération germanique[1]. Le cabinet de Berlin et celui de Vienne proposèrent chacun leur rédaction.

Le texte élaboré par la diplomatie prussienne souhaitait que l'Église catholique en Allemagne reçût, « sous la garantie de la Confédération, une constitution (*Verfassung*) aussi homogène que possible, assurant ses droits et lui procurant les moyens les plus nécessaires pour faire prévaloir ses besoins[2] ». Le texte autrichien stipulait que le règlement général des choses d'Église serait traité avec la cour de Rome à l'assemblée de la Confédération germanique[3]. La Prusse, en somme, sans ambages ni scrupules, envisageait la possibilité d'une constitution, fabriquée en Allemagne, pour l'Église catholique d'Allemagne ; Metternich, qui avait le sens du catholicisme, proposait une rédaction déférente pour Rome. Sous l'action de Wessenberg et du comte de Münster, ministre de Hanovre, les deux puissances finirent par tomber d'accord sur un texte commun, qui n'était que le projet prussien légèrement modifié[3].

1. Beck, *op. cit.*, p. 77-78.
2. Le texte prussien était ainsi conçu : *Die Katholische Kirche in Deutschland wird unter der Garantie des Bundes eine so viel möglich gleichförmige, ihre Rechte und die zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse notwendigsten Mittel sichernde Verfassung erhalten* (Klüber, *Uebersicht der diplomatischen Verhandlungen des Wiener Congresses*, III, p. 440-441).
3. Le texte autrichien était ainsi conçu : *Die Angelegenheiten der Katholischen Kirche sollen mit dem römischen Hofe auf der Versammlung* (ce qui voulait dire : au *Bundestag*) *verhandelt werden* (Klüber, *Uebersicht*, III, p. 441).
4. Ce texte était ainsi conçu : *Die Katholische Kirche in Deutschland wird*

Wessenberg se croyait maître du succès, lorsque survint, pour traverser son espoir, la mauvaise volonté de la Bavière, bientôt suivie d'autres oppositions. Les partisans des Eglises d'Etat voulaient empêcher l'unification nationale de l'établissement religieux. Aussi la Bavière prit-elle prétexte d'une divergence d'idées avec la Prusse au sujet de la situation des protestants, pour faire échouer le projet d'article relatif à l'Eglise germanique[1]. Wessenberg s'émut, puis s'indigna. Il conjura Metternich, lui déclara que ce serait une honte aux yeux du monde entier si le peuple allemand ne trouvait pas dans l'Acte de Vienne une garantie pour ses intérêts religieux; que les gouvernements unis pourraient intimider le Saint-Siège; que Rome, au contraire, s'ils traitaient séparément avec elle, se jouerait d'eux[2]. Metternich était de

unter der Garantie des Bundes eine ihre Rechte und die zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse notwendigen Mittel sichernde Verfassung erhalten (Klüber, *Uebersicht*. III, p. 441-442); puis on remplaça *Verfassung* (constitution) par *Einrichtung* (organisation) sur la demande du Luxembourg, qui agissait à l'instigation du cardinal Consalvi, inquiet de cette participation éventuelle de pouvoirs laïques à la constitution de l'Eglise (Klüber, *Uebersicht*, III, p. 445).

1. L'article discuté contenait un second paragraphe ainsi conçu : « Les évangéliques conservent expressément leurs droits reposant sur des traités, lois fondamentales ou autres pactes en vigueur. » La Bavière repoussa cette addition, et la Prusse aimait mieux effacer tout l'article que de le laisser passer sans l'addition (Beck, *op. cit.*, p. 78 et suiv.). La Bavière ne faisait en cela que s'inspirer de l'avis des « orateurs » de l'Eglise, qui, dans une note sur l'article 15, se plaignaient qu'il y eût inégalité entre l'Eglise protestante, à laquelle on maintenait les droits acquis, et l'Eglise catholique, que les projets même relatifs à son organisation menaçaient d'une certaine immixtion des pouvoirs laïques (Klüber *Akten des Wiener Congresses*, IV, p. 295 et suiv.).

2. Lettre de Wessenberg à Metternich, du 1er juin 1815 : il faisait remarquer, aussi, que l'article 16 de l'Acte de Vienne assurait aux Juifs habitant en Allemagne plus de garanties que n'en aurait, au sujet de ses intérêts religieux, le peuple allemand lui-même si l'on supprimait l'article 1 (Beck, *op. cit.*, p. 78 et suiv.). — Cf. la note officielle de Wessenberg le 8 juin 1815, contre l'effacement de l'article (Klüber, *Akten des Wiene Congresses*, IV, p. 308 et suiv.).

l'avis de Wessenberg[1]; mais, la Bavière tenant bon, l'on finit, le 8 juin 1815, par effacer l'article litigieux[2]; et le Congrès de Vienne se sépara sans donner à l'idée de primatie ou de patriarcat la plus légère satisfaction[3].

Pie VII, par l'intermédiaire de Consalvi, avait protesté contre les décisions du Congrès de Vienne, déplorant la disparition des principautés ecclésiastiques, la sécularisation des biens d'Eglise, et regrettant hautement que « le Saint-Empire romain, centre de l'unité politique, ouvrage vénérable de l'antiquité, consacré par l'auguste caractère de la religion, ne fût pas encore ressuscité de ses ruines ». Les Papes, forts de leurs certitudes d'éternité, mettent parfois plus de temps que le reste des hommes pour tisser le suaire du passé. Mais dans ces mêmes notes de protestation, « Sa Sainteté nourrissait l'espoir que les princes qui gouvernaient l'Allemagne prêteraient tout leur concours et appui à une systémation (*sic*) des

1. *Mémoires* de Metternich, III, p. 1-5. On voit Metternich, par exemple, se féliciter auprès de l'empereur, le 5 avril 1816, d'avoir jusqu'à ce jour parfaitement réussi à empêcher la conclusion de tout concordat particulier entre le Wurtemberg et le Saint-Siège.

2. « Cet article, tel qu'il est conçu, est difficile à comprendre, et éveillerait présentement maintes susceptibilités si l'on voulait entrer dans des stipulations plus précises. » Ainsi s'exprime, au sujet du rejet de l'article 15, le protocole du Congrès (Klüber, *Akten des Wiener Congresses*, II, p. 535. — Cf. Klüber, *Uebersicht*, III, p. 447).

3. Le biographe Beck, jaloux du moins de prouver que le rôle de son héros Wessenberg au Congrès de Vienne ne fut pas inefficace, explique que c'est Wessenberg qui fit insérer dans l'article 16 une clause d'après laquelle la différence des confessions religieuses ne devait, désormais, servir de prétexte à aucune inégalité dans la jouissance des droits civils et politiques. Wessenberg, aussi, travailla, mais sans succès, pour que l'obligation imposée aux princes d'assurer à leurs sujets une représentation des diverses classes (*Landständische Verfassung*) fût proclamée d'une façon plus expresse que ne le faisait l'article 13 (Beck, *op. cit.*, p. 83-86).

affaires ecclésiastiques de cette nation illustre, conforme aux lois de l'Eglise ». Ainsi la protestation même du Pape enregistrait une victoire : l'idée de primatie, qui eût risqué d'unifier l'Allemagne catholique contre Rome, avait tout au moins subi un recul; et c'est dans une période de concordats que, sous le regard boudeur de Wessenberg, Rome et les princes allaient entrer. Consalvi, au Congrès de Vienne, avait toujours évité d'employer cette expression : « l'Eglise catholique d'Allemagne » ; c'est du pluriel qu'il usait : il parlait des « Eglises catholiques de l'Allemagne[2] ». A l'issue du Congrès, il semblait que le pluriel l'eût emporté sur le singulier ; et l'on pouvait pressentir que Rome aurait bientôt à négocier avec les divers Etats au sujet de leurs Eglises respectives.

1. Voir dans Klüber, *Akten des Wiener Congresses,* IV, p. 325 et suiv., la protestation de Consalvi, du 14 juin 1815, contre les décisions qui enlevaient définitivement au Saint-Siège, sans indemnité, le Comtat-Venaissin et les territoires de la rive gauche du Pô ; — IV, p. 319 et suiv., la note de Consalvi, explicative de cette protestation ; — VI, p. 441-446, la protestation de Consalvi, du 14 juin 1815, relativement à l'Eglise d'Allemagne et au Saint-Empire ; — VI, p. 437-441, la note de Consalvi, explicative de cette protestation. Nos citations sont empruntées à cette dernière note. — Lire aussi, dans Klüber, *op. cit.,* IV, p. 312 et suiv., le discours de Pie VII au consistoire du 4 septembre 1815 : il y énumère les démarches qu'il a faites pour l'Eglise d'Allemagne, et exprime son espoir en un congrès nouveau, qui s'occupera exclusivement des choses allemandes. — Consalvi, dans l'une de ces notes (IV, p. 324-325), rappelle formellement l'exemple de Fabio Chigi, qui protesta au nom du Saint-Siège contre les traités de Westphalie. Klüber, *Uebersicht der diplomatischen Verhandlungen des Wiener Congresses,* III, p. 484-503, compare, en des pages fort intéressantes, les protestations du Saint-Siège contre le Congrès de Westphalie et contre le Congrès de Vienne.

2. La remarque est de Klüber, *Akten des Wiener Congresses,* VI, p. 429, note.

IV

L'idée de primatie, pourtant, avait trop d'appuis politiques pour se résigner aussitôt à l'effacement; elle continua de frapper à la porte des cabinets des souverains, et de courtiser les âmes des fidèles; elle fut assez tenace, assez entreprenante, pour que certains esprits pussent encore croire, en Allemagne, à la prochaine fondation d'une « Eglise d'Utrecht », à l'imminence d'un schisme germanique[1]. Rome n'était point sans anxiété, lorsque se réunit à Francfort, en 1816, le *Bundestag* germanique : Metternich persistait dans son plan politique[2], Wessenberg dans son programme religieux; leur communauté d'action était grosse de menaces, et le chanoine Helfferich, l'actif émissaire des confédérés d'Eichstätt, s'empressa de prendre la route de Francfort, pour mieux parer au péril[3]; il y trouva Frédéric Schlegel, qui

1. Le 18 février 1816, le vicaire général de Bamberg écrivait à l'évêque d'Eichstätt qu'il était à craindre qu'on n'eût en Allemagne une Eglise d'Utrecht, que les fébroniens ne triomphassent, et que Dalberg ne consacrât Wessenberg coadjuteur malgré le Pape. Voir Brück, I, p. 304-306.

2. Voir Metternich, *Mémoires*, III, p. 3. — Le 5 avril 1816, Metternich écrit à l'empereur: « Il faut amener l'Allemagne à accepter une constitution ecclésiastique et à admettre des principes qui soient les nôtres, sans que nous ayons l'air de vouloir imposer nos principes à l'Allemagne » ; il songe à « s'assurer des vues de quelque ecclésiastique de marque en Allemagne, auquel on pourrait laisser en toute sécurité l'initiative de l'organisation à faire, au lieu de la prendre nous-même ». « Il me semble incontestable, continue-t-il, que la personne la plus apte à jouer ce rôle serait le baron de Wessenberg; il jouit de la confiance générale en Allemagne »; et il propose à l'empereur d'envoyer auprès de Wessenberg le vice-directeur des études théologiques, Augustin Braig.

3. Friedrich, *Geschichte des Vatikanischen Konzils,* I, p. 180.

répudiait l'idée d'une primatie comme un germe de schisme[1].

L'appui de Metternich, qui avait, au Congrès de Vienne, été de quelque utilité pour Wessenberg, lui fut plutôt nuisible à Francfort. La Prusse avait vu clair; elle avait senti que la réorganisation de l'Eglise germanique, telle qu'on la désirait à Vienne, pouvait faire de cette Eglise la satellite de l'Autriche; c'en était assez pour que la Prusse fît obstacle. Aussi les doctrines de Wessenberg, à Francfort, ne se heurtèrent-elles plus seulement à l'hostilité bavaroise, que Wessenberg, passant à Munich, avait vainement essayé de briser, mais aussi à l'antipathie prussienne[2] : dès ce moment, elles étaient en recul.

La mort de Dalberg, survenue le 10 février 1817[3], leur donna le coup de grâce en faisant disparaître le seul personnage qui eût été qualifié, sur l'heure, par son titre de prince-primat, pour supporter sur ses épaules la charge du patriarcat national. Il n'y avait plus de primat; Wessenberg n'était plus qu'un ancien coadjuteur : il pouvait dès lors construire des théories sur la primatie, elles flottaient en l'air, indécises et vides. Et l'un des « confédérés » d'Eichstätt, le coad-

1. Sur le rôle de Schlegel et de Schlosser, un autre converti, à Francfort, voir Pertz, *Leben des Freiherrn von Stein*, V, p. 63: Stein leur reproche de vouloir former un *Corpus catholicorum* qui continuerait d'être un élément de division pour l'Allemagne.

2. Voir, sur l'attitude de Humboldt, qui représentait alors la Prusse au *Bundestag*, Brück, I, p. 300-302, et Bruno Gebhardt, *op. cit.*, II, p. 220-221. Les idées de Humboldt étaient strictement « territorialistes »; les rêves d'Eglise germanique choquaient, en définitive, la conception qu'il se faisait des rapports entre l'Eglise et l'Etat prussien.

3. Sur la demi-misère et l'isolement de Dalberg en ses dernières années, voir Beaulieu-Marconnay, II, p. 280 et suiv.

juteur Zirkel, publiait une retentissante brochure pour achever leur ruine[1].

Wessenberg se résolut à prendre la route de Rome, avec le désir d'en revenir évêque, voire patriarche ; sinon, à son retour, il en appellerait à l'Allemagne entière, et l'érigerait comme juge entre Rome et lui[2]. Son impatience se brisa contre la patience romaine ; il rentra à Constance fort mécontent ; et, drapé dans sa dignité de vicaire capitulaire, entouré d'un chapitre qui le soutenait et l'aimait, il concerta l'action du lendemain. Les prêtres du Brisgau faisaient frapper une médaille sur laquelle ils lui exprimaient leur joie, leur reconnaissance, et le qualifiaient d'ange de l'Eglise germanique[3]. Des duels de brochures s'engagèrent : les unes accusaient Wessenberg, les autres accusaient Rome ; et les unes et les autres, par le relief même qu'elles donnaient à Wessenberg, semblaient le sacrer primat, même patriarche, encore qu'au jugement même de Niebuhr il fût très au-dessous d'une telle vocation[4]. Et puis le silence se fit : Wessenberg était devenu gênant[5]... et plus gênant pour les souverains qu'il ne l'était pour Rome.

1. Otto Meier, *op. cit.*, II, I, p. 64-70.

2. Sur le voyage de Wessenberg à Rome, voir Otto Meier, *op. cit.*, II, I, p. 73-78.

3. *Angelo Ecclesiæ germanicæ lætans et gratus clerus Brisgoviensis*, 11 *jul.* 1818 (Nörber, *loc. cit.*, XII, p. 1362).

4. Niebuhr estimait que plusieurs des innovations de Wessenberg étaient bonnes, mais que tout en lui trahissait un esprit superficiel (*einen flachen Geist*), tel qu'on le pouvait attendre d'un disciple du prince-primat (Nippold, *Bunsen*, I, p. 151).

5. Dans ses *Réflexions sur la situation de l'Eglise catholique dans la Confédération germanique*, publiées en 1818, Wessenberg, instruit par l'attitude des puissances allemandes, renonce à la vieille idée d'un Concordat d'Empire, qu'il avait héritée de Dalberg : c'était, en fait, une première capitulation de son « patriarcalisme ». Voir l'analyse de cette brochure dans Otto Meier, *op. cit.*, II, I, p. 78-86.

Car ce qu'il fallait aux souverains, c'étaient des solutions pratiques, et l'entêté canoniste les voulait engager dans une suite de polémiques dont on n'apercevait pas l'échéance. Y avait-il du temps à perdre lorsque, dans l'immense Confédération germanique, toutes les Eglises, sauf six, étaient veuves de leurs évêques? Encore, parmi les six évêques encore vivants, cinq étaient-ils plus que septuagénaires, et deux étaient-ils de nationalité française[1]. Rendre à l'Allemagne, d'urgence, un épiscopat : c'était désormais la préoccupation des souverains allemands.

Au moment où, revenant de Rome, Wessenberg les voulait enrôler au service de ses frondeuses ambitions[2], ils chargeaient au contraire leurs envoyés de nouer avec la Curie des entretiens chaque jour plus sérieux ; ils y parlaient bas, très bas, chacun à part et chacun pour soi ; et les conversations qu'engageaient avec Consalvi

1. Otto Meier, *op. cit.*, I, p. 452-454. Les six évêques vivants étaient les évêques allemands de Hildesheim, Eichstätt, Passau, Corvey, et les évêques français de Mayence et de Trèves; et seul celui de Corvey, dont le diocèse était insignifiant, avait moins de soixante-dix ans. — Il faut tenir compte, aussi, du désir qu'avaient les souverains, pour l'intérêt même des idées « territorialistes », de soustraire leurs sujets à la juridiction d'évêques demeurant hors de leur territoire : témoin Humboldt qui, au temps où il était à la section des cultes, à Berlin, eut à s'occuper très sérieusement des rapports entre les catholiques de la Prusse occidentale et les évêques résidant dans le duché de Varsovie (Bruno Gebhardt, *op. cit.*, I, p. 291 et suiv.).

2. « Wessenberg, sans doute, est un homme estimable, écrivait Gœrres en 1819 ; mais il est dans son tort, puisque, pour soutenir une mauvaise cause contre le siège pontifical, il a recours au pouvoir temporel, et sacrifie la liberté de l'Eglise en faveur des souverains, en se disant le défenseur de cette liberté. » (*L'Allemagne et la Révolution*, trad. Scheffer, p. 87. Paris. Brissot-Thivars, 1819.) — Quant à Niebuhr, qui avait assisté à Rome aux démarches de Wessenberg, il ne comprenait pas cette demi-insubordination qui n'avait pas la loyauté d'aller jusqu'à la Réforme et qui chagrinait « le plus pur et le plus doux de tous les Papes » (Janssen, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, II, p. 384-385).

les souverainetés laïques, même protestantes, et les notes que lui transmettaient, pour le service de ces souverainetés, les théologiens, même fébroniens, étaient pour Rome une première victoire[1]; car ces conversations particulières et ces notes de détail attestaient qu'avant d'être née, la grande Eglise nationale germanique était morte[2]. Il fallut plus de cinquante ans pour que M. de Bismarck s'essayât une dernière fois, et d'ailleurs inutilement, à contester cette victoire définitive de la centralisation romaine sur l'idée d'Eglise nationale.

V

Le prisonnier de Sainte-Hélène faisait école. Il avait ouvert le siècle en ménageant au Saint-

1. C'est peut-être ce que sentait Gœthe lorsqu'il écrivait en une de ses *Xénies :* « Le Concordat et les statuts de l'Eglise ne sont-ils pas menés à bonne fin? — Oui, commencez une fois avec Rome, et vous serez promenés! » (Gœthe, *Œuvres,* trad. Porchat, I, p. 394.)

2. Wessenberg persista, dix ans durant, à conserver, malgré Rome, ses fonctions de vicaire capitulaire de Constance, et M. Friedrich, l'historien « vieux-catholique », estime que cette ténacité provocatrice eût marqué en Allemagne un désastre irréparable pour l' « ultramontanisme », si elle eût trouvé l'appui des Gouvernements (*Geschichte des Vatikanischen Konzils,* I, p. 181-182). Mais l'inconduite flagrante d'un certain nombre de prêtres badois et la défection bruyante du prêtre Henhœfer, qui devint en 1826 pasteur protestant, ménageaient à Wessenberg une série de déceptions. Son ami Fridolin Huber défendit courageusement les maximes et l'œuvre du vicaire général; mais l'échec de cette administration était démontré par les faits. A partir de 1827, Wessenberg est dans la retraite : nous le retrouverons dans la suite, aidant et « documentant » les prêtres et les laïques qui voudront lutter contre l' « ultramontanisme », et soutenant, dans les revues qu'il inspirera, le mouvement en faveur de la réforme liturgique et le mouvement synodal; il publiera en 1840 un livre sur les grands conciles des XVe et XVIe siècles, qui sera comme le testament de sa pensée sur l'histoire de l'Eglise. Il ne mourra qu'en 1860.

Siège deux surprises successives, dont l'une, le Concordat, ressemblait à un hommage, dont l'autre, les articles organiques, ressemblait à une duperie. A l'improviste, il avait appelé la diplomatie pontificale à réorganiser avec lui l'Église de France ; à l'improviste encore, il avait donné au Concordat, tout ensemble, une entorse et un complément. Les souverains allemands qui voulaient, au lendemain du Congrès de Vienne, rétablir l'équilibre de l'Eglise, connaissaient, pour l'avoir étudié, le précédent de Napoléon[1] ; et les grandes lignes de leur politique ecclésiastique s'y calquèrent presque servilement. Ils demandèrent et obtinrent de Rome qu'une assise fût donnée à leurs Eglises ; puis ils prétendirent régler en toute liberté le détail de ces édifices, dût l'assise elle-même en souffrir.

Le Concordat entre Rome et la Bavière, ratifié à Munich le 24 octobre 1817[2], fut presque aussi-

1. Précisément, dans leur *Pro Memoria* de janvier 1818 à Frédéric-Guillaume III, ses ministres lui font remarquer que la République française dut recourir au Pape pour les délimitations diocésaines (Otto Meier, *op. cit.*, II, II, p. 77). Au fond, les Gouvernements voulaient traiter avec le Pape pour édifier territorialement une organisation ecclésiastique, mais non pour reconnaître des droits à l'Eglise. Au Concordat, conclu avec le Pape, de fixer les limites des évêchés ; aux articles organiques, rédigés en dehors du Pape, de fixer les limites entre l'Etat et l'Eglise.

2. Postérieurement à l'ouvrage d'Otto Meier, II, I, p. 86-213, les deux ouvrages essentiels sur le Concordat bavarois sont : Sicherer, *Staat und Kirche in Bayern vom Regierungsantritt des Kurfürsten Maximilian Joseph IV bis zur Erklärung von Tegernsee* (Munich, Kaiser, 1874) ; — et Lerchenfeld, *Zur Geschichte des bairischen Concordats* (Nördlingen, Beck, 1883). — Le texte de ce Concordat est publié dans Martens, *Nouveau Recueil de traités*, III, p. 106-126 ; il porte la date du 5 juin, bien que présentant de notables différences avec le texte signé par Rome le 5 juin. Sur les négociations antérieures au 5 juin, voir Sicherer, *op. cit.*, p. 201-232, et p. 52-71 des Annexes ; sur l'attitude des divers ministres bavarois à l'égard de ce Concordat, l'hostilité formelle de Lerchenfeld, les réserves plus conciliantes auxquelles se borna Rechberg, voir Lerchenfeld, *op. cit.*, p. 31-50, et Sicherer, *op. cit.*, p. 71-77 des Annexes ; sur les con-

tôt mis en péril par la façon même dont le Gouvernement bavarois le publia ; on en fit comme un appendice de la constitution du royaume, — ce qui n'était point pour déplaire au Saint-Siège, — mais on y accrocha, comme second appendice, un « édit de religion[1] » qui subordonnait l'Eglise à l'Etat. La signature donnée au Pape par le roi de Bavière était corrigée et à demi retirée par cette adjonction d'articles organiques, qui ne faisaient avec le Concordat qu'un seul et même bloc, charte hybride, incohérente, pour laquelle fut réclamé le serment des ecclésiastiques[2] et des fonctionnaires. D'interminables négociations s'engagèrent entre Munich et le Saint-Siège[3]; et les confédérés d'Eichstätt, dont le chef, l'évêque Stubenberg, venait de monter sur le siège archiépiscopal de Bamberg, y jouèrent un rôle actif[4]. Ce fut en effet le chanoine Helfferich qui, dans un voyage à Rome, amena le ministre de Bavière, Haeffelin, à rédiger la déclaration du 27 septembre 1818[5], d'après laquelle l' « édit de religion » n'était applicable que pour les protestants. Le Pape exprima publiquement sa joie d'une telle solution[6]; mais la Cour de Munich, bientôt, désavoua l'interprétation don-

cessions obtenues par l'Etat en ce qui concernait les nominations ecclésiastiques et les prétentions de l'Etat *circa sacra,* et sur la ratification du Concordat, voir Sicherer, *op. cit.*, p. 232-256.

1. Sur l'édit de religion, voir Sicherer, *op. cit.,* p. 261 et suiv. ; et cf. dans Lerchenfeld, *op. cit.,* p. 67-69, un premier brouillon de cet édit.

2. Sur les difficultés auxquelles donna lieu le serment des ecclésiastiques, voir Sicherer, *op. cit.*, p. 305 et suiv., et p. 95-107 des Annexes.

3. Sur l'irritation du Saint-Siège, voir une lettre de Jenison, ministre de Bavière à Naples, dans Sicherer, *op. cit.*, p. 79-80 des Annexes.

4. Sur le rôle joué dans cette affaire par les « confédérés », voir Friedrich, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, I, p. 183-186.

5. Sicherer, *op. cit.*, p. 282-290.

6. Sicherer, *op cit.*, p. 289-290.

née par son ministre[1], et l'on continua d'épiloguer entre Rome et la Bavière[2], jusqu'à ce que l'on tombât d'accord, en 1821, sur la déclaration de Tegernsee[3], par laquelle le roi de Bavière promit, en termes embarrassés, que le Concordat à lui seul, pris en soi, aurait la valeur d'une loi de l'État, et que les garanties qu'il accordait à l'Eglise catholique ne pourraient être diminuées ou restreintes par les stipulations de l'Edit de religion[4]. Cette exégèse, signée d'un paraphe royal, était un chef-d'œuvre de subtilité : la Curie s'en pouvait dire satisfaite, et les légistes, d'autre part, y trouvaient de multiples occasions d'épiloguer; mais c'était déjà beaucoup, pour Rome, d'avoir fait reconnaître en principe la vertu législative intrinsèque du Concordat, et d'avoir obtenu, pour l'Eglise de Bavière, quelques compensations matérielles à la perte de ses biens[5]; il appartenait aux évêques et il appartenait aux fidèles de considérer ces faits comme acquis, et d'en profiter.

La Prusse, de son côté, dès 1815, s'était essayée

1. Lerchenfeld, qui avait combattu le Concordat, fut l'un des plus énergiques à provoquer ce désaveu, au risque d'entraîner une rupture définitive avec Rome. Voir Lerchenfeld, *op. cit.*, p. 20-21 et 84-90.

2. Sicherer, *op. cit.*, p. 319 et suiv., et p. 108 et suiv. des Annexes.

3. Sicherer, *op. cit.*, p. 335-336.

4. Le prince héritier, le futur Louis I[er], était hostile, lui, à cet « édit de religion », et dès cette date se montrait propice aux susceptibilités catholiques. Voir sa correspondance avec Lerchenfeld, dans Lerchenfeld, *op. cit.* p. 15 et 69 et suiv.

5. C'était aussi beaucoup, pour Rome, que, dès le 2 février 1817, Montgelas eût été disgracié, sans doute à l'instigation du prince Louis. L'une des premières suites de cette disgrâce était la rentrée à Munich, où bientôt il devint le premier vicaire général de l'archevêché nouvellement créé, du prêtre Joseph Klein, expulsé six ans auparavant sous l'inculpation d'avoir composé une prière pour Pie VII, jugée séditieuse à l'endroit de Napoléon (Joh.-B. Stillbauer, *Joseph Klein, erster Generalvikar des Erzbisthums München-Freising* (*Frankfurter Broschüren*, XIV, p. 238-239 et 253-254. Francfort, Fœsser, 1893).

à causer sérieusement avec le Pape; Niebuhr, l'illustre historien, avait été envoyé à Rome comme ministre[1], et la bureaucratie berlinoise, en lui traçant sa ligne de conduite, excluait formellement toute idée de primatie allemande : Wessenberg avait pu trouver des échos à Vienne, mais non point à Berlin. « Au point de vue catholique, disait le ministre des Cultes Altenstein, les conceptions de Wessenberg sont un non-sens (*ein Unding*) », et il estimait que, même au prix de grands sacrifices, il fallait traiter avec Rome[2].

On eût fort surpris le premier roi de Prusse[3] ou son successeur le roi-sergent[4], encore que dans sa garde géante il eût beaucoup de catholiques[5], si l'on eût pu leur faire entrevoir que, moins de cent ans après eux, un Hohenzollern permettrait à ses diplomates de qualifier l' « Antéchrist » de Très Saint-Père, et chercherait à « établir ses relations avec lui plus solidement que jamais[6] ».

1. Voir, sur Niebuhr (1776-1831), l'ouvrage intitulé : *Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr*, 3 vol. (Hambourg, Perthes, 1838); et, spécialement sur son séjour à Rome, le tome II, p. 175-512.

2. Otto Meier, *op. cit.*, II, II, p. 92.

3. On eût surpris, plus encore, le Grand Electeur; dans son testament politique de 1667, il écrivait : « L'électorat de Brandebourg et la Poméranie sont, grâce à Dieu, complètement affranchies des grossières superstitions et de l'idolâtrie papiste », et il espérait que cet affranchissement durerait toujours (Bachem, *Preussen und die Katholische Kirche*, 5e édit. p. 4).

4. Voir Pariset, *l'Etat et les Eglises en Prusse sous Frédéric-Guillaume Ier*, p. 745-776. — Spectator (F.-X. Kraus), dans la *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* du 1er décembre 1898, donne de curieux détails sur ces antiques susceptibilités de la Prusse.

5. Riedel, *Katholisches Leben in der Mark Brandenburg*, p. 71 (Berlin, imp. de la *Germania*, 1894).

6. Le chancelier Hardenberg, annonçant à Consalvi, le 30 décembre 1816, l'envoi de Niebuhr comme ministre, lui écrivait : « Je regarde nos relations comme plus solidement établies que jamais. La protection que Sa Majesté accorde à ses sujets catholiques, la façon de penser du Saint-Père et l'esprit éclairé qui guide son ministre respectable, nous les garantissent mutuellement. » (Consalvi, *Mémoires*, I, p. 94.)

Mais le Congrès de Vienne, en assurant à la Prusse des territoires considérables tout le long de la vallée du Rhin, grossissait étrangement le nombre de ses sujets catholiques[1], et la question catholique, du jour au lendemain, y devenait plus ardente et plus aiguë. Frédéric Guillaume III en avait conscience : dans la proclamation qu'il adressait à ses nouveaux sujets rhénans, il insista, surtout, sur la liberté dont il ferait bénéficier la religion, « le bien le plus sacré de l'homme », et sur les efforts qu'il ferait pour améliorer la situation de leurs prêtres[2].

Le moment était solennel pour la Prusse : elle ne pouvait plus se présenter devant l'Allemagne et devant l'Europe comme une puissance essentiellement protestante, qui abritait chez elle, sous la protection des traités, quelques anciens essaims de populations catholiques; et, pour obtenir le respect de leur foi et la liberté de leur culte, les Rhénans n'étaient point d'humeur à invoquer des signatures diplomatiques; ils se prévaudraient, tout simplement, tout fièrement, de leur qualité de citoyens prussiens. Il n'était plus permis à la Prusse de considérer le catholicisme comme une végétation parasitaire s'étalant çà et là, en plaques restreintes et discrètes, sur le vieux tronc prussien : le catholicisme rhénan demandait d'être greffé sur ce tronc; à ce prix seulement, la loyauté

1. Cette différence entre la situation de l'Eglise catholique en Prusse dans la période antérieure et la situation créée par le traité de Vienne est bien expliquée dans un mémoire d'Altenstein, du 30 mars 1818. (Meier, *op. cit.*, II, II, p. 90).

2. *De la Prusse et de sa domination, sous les rapports politique et religieux, spécialement dans les nouvelles provinces*, par un inconnu, p. 325 (Paris, Guilbert, 1842).

rhénane serait acquise aux Hohenzollern[1]. La Prusse, jusque-là, avait toléré un certain nombre de catholiques, plus qu'elle n'avait toléré le catholicisme : sa conscience désormais devait s'élargir à mesure que s'étendait sa puissance; et la base théologique sur laquelle reposait son unité morale était définitivement vacillante, par l'effet même de ses succès militaires et de ses bonnes fortunes diplomatiques.

Niebuhr, son ministre à Rome, était un protestant fervent : le culte et les pratiques de l'Eglise romaine lui déplaisaient[2]; il comprenait mal le mystérieux attrait qui séduisait vers le catholicisme de nombreux artistes de la colonie allemande de Rome[3], et sans doute croyait-il qu'en installant un prédicateur protestant dans la Ville Eternelle, il mettrait un terme à cet exode des consciences[4]. Mais son antipathie contre la religion papiste ne dégénérait pas en intolérance; et, dès qu'il eut connu Pie VII et Consalvi, il fut presque épris de ces deux hommes[5], ou du moins les jugea très supérieurs à la religion qu'ils représentaient. Pie VII avait dans sa Bibliothèque Vaticane de beaux manuscrits : c'était un charme auquel

1. Moehler, dans l'article qu'en 1838 il consacrait à l'affaire de Cologne, décrit en quelques pages très fines la situation nouvelle de la Prusse par rapport aux catholiques nouvellement annexés (Moehler, *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, II, p. 232. Ratisbonne, Manz, 1840).

2. *Lebensnachrichten*, II, p. 343.

3. *Lebensnachrichten*, II, p. 260 : «Ils n'ont pas su ce qu'ils faisaient», écrit-il à Savigny, au sujet d'Overbeck et de ses amis.

4. *Lebensnachrichten*, II, p. 190.

5. *Lebensnachrichten*, II, p. 253, 341, 500. — Plus tard, à Bonn, il invitait le jeune canoniste «ultramontain» Walter à venir manger des oranges envoyées par le Pape (Walter, *Aus meinem Leben*, p. 126-127. Bonn, Marcus, 1861).

l'érudit ministre de Prusse ne pouvait être insen-sible; il honorait ce Pape qui lui entr'ouvrait les arcanes du passé. D'autant que Niebuhr aimait mieux vivre dans le passé, qu'il reconstituait à sa guise et qui ne le déroutait jamais, que dans le présent, qu'il comprenait mal et qui le déroutait sans cesse : trop ennemi du despotisme pour apprécier avec faveur la politique de la Sainte Alliance[1], et, d'autre part, trop antirévolutionnaire pour accorder le moindre sourire aux bouillants écervelés qui manifestaient à la Wartburg[2], jugeant apparemment que les vieilles idées étaient défendues par de mauvais moyens et les idées neuves représentées par de mauvais drôles, il se détachait de son époque et s'en allait causer avec Cicéron dans les manuscrits de la Vaticane[3] : c'était plus clair, plus reposant, plus intelligible que l'histoire de son propre temps. Ce que Cicéron lui disait, Niebuhr l'allait redire au Pape; la conversation, doucement, passait aux choses d'Eglise; Niebuhr écoutait les souhaits du vieux Pontife, il les trouvait justes, même modérés[4]. Au reste, pour faire face aux besoins présents, pour remédier à l'état de malaise produit dans les populations par le veuvage des églises de Breslau, de Culm, de

1. Voir, *Lebensnachrichten*, II, p. 417-418, son hostilité contre les décisions de Carlsbad, et comparer, II, p. 397, l'abattement que lui causa l'assassinat de Kotzebue.

2. *Lebensnachrichten*, II, p. 187-188 : « Des gamins qui ont à peine l'âge d'hommes doivent-ils nous faire la loi en politique, en littérature, et dans le reste ? » — II, p. 328 : « Les grossiers incidents de la Wartburg, mêlés de comédie religieuse, m'ont profondément affligé. Notre jeunesse se montre gonflée, creuse, populassière. » — D'après Bunsen, il y avait parenté d'esprit entre Niebuhr et Burke (Nippold, *Bunsen*, I, p. 381).

3. *Lebensnachrichten*, II, p. 277.

4. *Lebensnachrichten*, II, p. 277 et 279

Cologne, de Trèves, toutes privées d'évêques[1], quelques concessions au Saint-Siège n'avaient rien qui l'inquiétât[2]. Car le Saint-Siège, d'après lui, serait à bref délai plus qu'inoffensif : c'était une force appelée à disparaître[3]; et s'il suffisait, pour faire plaisir aux Rhénans et consolider ainsi l'homogénéité prussienne, de se montrer galant avec cette puissance vieillie, n'y aurait-il pas quelque étroitesse à s'y vouloir refuser? Ayant commerce avec le Saint-Siège comme avec un généreux propriétaire d'antiquités, Niebuhr finissait par le considérer lui-même comme une anti-

1. « L'Eglise catholique dans la monarchie prussienne, écrivait Niebuhr, le 15 octobre 1819, au Ministère des Affaires étrangères, est presque partout dans un état d'anarchie et de destruction qui déjà depuis des années est reconnu comme très pressant et pernicieux » (Otto Meier, *op. cit.*, III, I, p. 94). Altenstein, ministre des Cultes, dans un mémoire que le 7 septembre 1818 il adressait au chancelier, signalait le manque de prêtres (Otto Meier, *op. cit.*, II, II, p. 281) ; et dans son mémoire du 30 mars de la même année, il estimait que tenir compte des réclamations de l'Eglise ne serait point une grâce, mais une obligation sacrée d'hommes d'Etat, *nicht Gnade, sondern heilige Regentenpflicht* (Otto Meier, *op. cit.*, II, II, p. 90).

2. C'est ce que lui reprochent vivement, aujourd'hui encore, certains écrivains du protestantisme prussien. Que Niebuhr consentît à laisser aux évêques la direction exclusive des séminaires, la haute main sur les ordinations, le droit de censure, le droit de surveiller l'orthodoxie de l'enseignement, et que, pour motiver ces concessions, il alléguât, purement et simplement, que « tout cela appartient nécessairement au système catholique », c'est ce que ne lui peut pardonner le professeur Karl Mirbt, dans son livre : *Die preussische Gesandschaft am Hof des Papstes*, p. 20-21 (Leipzig, Braun, 1899).

3. « Le caractère inoffensif (*Harmlosigkeit*) de la Cour papale au XIX[e] siècle, écrivait Niebuhr dans son Mémoire du 15 octobre 1819, ne peut que s'accroître jusqu'à la disparition de cette Cour, inévitable parmi les changements qui menacent l'Europe, » (Otto Meier. *op. cit.*, III, I, p. 101.) Spectator (F. X. Kraus), dans la *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* du 1[er] mars 1898, étudie ce Mémoire de Niebuhr et y trouve la preuve que Niebuhr, fort ignorant de Rome, n'avait aucune idée de ce que doit être une politique ecclésiastique. M. Nippold, dans une des brochures de propagande de la *Ligue Evangélique*, se plaignait en 1899 que le Gouvernement prussien commît toujours l'erreur de Niebuhr, qui se flattait de pouvoir tenir en bride les évêques allemands en se servant du pape étranger (*Die Verschuldung des deutschen Protestantismus an der Oberherrschaft des Papsttums über das Deutsche Reich*, p. 10, Leipzig, Braun, 1899)

quité[1]... Le demi-dédain qu'il professait pour la Papauté suffisait à le rassurer sur les conséquences des amabilités qu'il était tout prêt à lui prodiguer ; et c'est ainsi que ses erreurs mêmes de jugement conspiraient avec la largeur naturelle de ses vues pour le rendre fort traitable et fort accommodant.

Ses chefs à Berlin montrèrent moins d'empressement ; ils passèrent près de trois ans sans lui envoyer des instructions[2] ; et, lorsque le patient travail de Niebuhr[3] eut mûri la solution des difficultés, le chancelier Hardenberg vint lui-même à Rome pour se donner le facile honneur de cueillir ce fruit[4]. Ce fut la bulle *De salute animarum*, de 1821[5]. Cette bulle s'étendait à tout le royaume de Prusse ; elle faisait rentrer dans des divisions

1. Ringseis, *Erinnerungen*, II, p. 51-53, rend hommage aux dispositions objectives de Niebuhr, mais ajoute que l'Eglise et son histoire étaient pour lui *terra incognita*. — Sur la cordialité de rapports qui s'établit tout de suite entre Niebuhr et Consalvi, entre Niebuhr et le Pape, voir *Lebensnachrichten*, II, p. 253, 277, 279 : « Les revendications du Pape pour l'Eglise sont si modérées et si justes, écrit-il le 29 janvier 1817, que je me réjouirais d'ouvrir les négociations si enfin arrivaient les instructions » (p. 279). — Il semble qu'en 1826, Niebuhr, réinstallé en Allemagne et gagné par les inquiétudes ambiantes, ait eu beaucoup plus d'ombrage contre le catholicisme : dans une lettre à Perthes, il prête aux catholiques les « plans les plus gigantesques de conquête et d'asservissement » (Perthes, *Friedrich Perthes' Leben*, III, p. 197, Gotha Perthes).

2. Les instructions élaborées par le Ministère des Cultes pour Niebuhr remises à Hardenberg le 5 mai 1818, ne furent expédiées par lui à Niebuh que le 15 juillet 1820. Voir, sur l'élaboration et la remise de ces instructions, Otto Meier, *op. cit.*, II, II, p. 100-116, et III, I, p. 114-118. — Niebuhr dans ses lettres, se plaint à plusieurs reprises du retard de ces instructions (*Lebensnachrichten*, II, p. 279, 334, 341).

3. Voir, sur les négociations de Niebuhr, Otto Meier, *op. cit.*, III, I p. 88-184, et Pertz, *Leben des Freiherrn von Stein*, V, p. 545-558.

4. Sur l'attitude de Hardenberg, son hypertrophie du moi, son attitud assez discourtoise à l'endroit de Niebuhr, qu'il considérait comme u plébéien, il y a de curieux détails dans Ringseis, *Erinnerungen*, II, p. 48-51 — Cf. *Lebensnachrichten*, II, p. 465 ; ce n'est que deux jours avant l'arrivé d'Hardenberg que Niebuhr fut prévenu qu'il allait venir.

5. Le texte de cette bulle est publié dans Phillips, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, traduction Crouzet, III, p. 457-482 (Paris Lecoffre, 1855).

diocésaines les vieilles provinces prussiennes elles-mêmes, dans lesquelles certains fonctionnaires zélés, comme Raumer, eussent souhaité que le roi de Prusse se comportât en « évêque souverain » de ses rares sujets catholiques[1]. Archevêchés et évêchés furent définis par cette bulle, tels que maintenant encore ils existent ; elle est demeurée la charte, pour la nomination des évêques et des chanoines[2] ; quant à l'engagement que prit la Prusse d'assurer aux évêchés et aux chapitres, avant 1833, un capital immobilier suffisant, il est, jusqu'à l'heure actuelle, demeuré lettre morte, et

1. Voir dans Otto Meier, *op. cit.*, II, II, p. 32-33, l'échange de vues entre bureaucrates prussiens en mars 1815 ; l'un d'eux, Schuckmann, veut que les catholiques des vieilles provinces prussiennes soient rattachés aux diocèses de Münster ou de Paderborn ; l'autre, Raumer, ne veut pas que de pareilles juridictions épiscopales soient admises dans ces provinces, puisque la paix de Westphalie n'y prévoyait pas l'exercice d'une juridiction ecclésiastique catholique. Raumer représente la pure tradition prussienne, dans laquelle les concessions consenties par la Prusse en 1821 faisaient une première brèche.

2. En ce qui regarde les chapitres, le doyen est à la nomination de l'évêque, ainsi que les successeurs des chanoines décédés dans les mois pairs ; le prévôt et les successeurs des chanoines décédés dans les mois impairs sont nommés par le Pape, à la suite de désignation expresse par le roi et sur présentation d'un « témoignage d'idonéité » décerné par l'évêque. — Les évêques sont à la nomination des chapitres. La bulle *De salute animarum* stipule simplement que l'évêque élu doit être Prussien de naissance. Le bref *Quod de fidelium*, adressé aux chapitres le 16 juillet 1821 (Walter, *Fontes juris ecclesiastici antiqui et hodierni*, p. 262-263. Bonn, Marcus, 1861), expliqua qu'un prêtre allemand non prussien pouvait aussi devenir évêque en Prusse, mais que les chapitres devaient s'assurer, par les moyens qu'ils jugeraient bons, que l'élu serait *persona grata* auprès du roi. Depuis 1841, en Prusse, on soumet le plus souvent au roi une liste de candidats, sur laquelle l'Etat efface les noms qui lui déplaisent, sous réserve d'en laisser subsister au moins trois. Voir Vering, *Lehrbuch des Katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts*, 3e édit., p. 564 (Fribourg, Herder, 1893), spécialement la note 12, où sont détaillés les nombreux travaux auxquels a donné lieu, de la part des diverses écoles de canonistes, cette délicate question. M. Emile Friedberg, dans cette lutte, représente avec science et avec éclat la thèse « anti-ultramontaine » ; au point de vue catholique, le travail le plus récent est celui de Rösch, *Der Einfluss der deutschen protestantischen Regierungen auf die Bischofswahlen*, p. 62-139 (Fribourg, Charitasverband, 1900).

la Prusse se contentera, longtemps encore, de payer annuellement, en la calculant d'après un taux suranné et dès lors fort économique, la rente de ce capital toujours promis[1]. On ne jugea point nécessaire en Prusse de régler par des lois civiles, tout de suite après la bulle, les innombrables questions qu'entraîne le voisinage de l'Eglise romaine avec un Etat moderne ; on estimait sans doute que le code civil prussien de 1794 offrait à l'Etat des armes suffisantes ; et les sujets rhénans du roi de Prusse, auxquels la bulle assurait de nouveau des diocèses, des pasteurs et des chapitres, ne tardèrent point à prévoir une série de conflits entre leur foi et leur loi.

VI

Les diplomates de la Bavière et de la Prusse coudoyaient de temps à autre, dans le cabinet de Consalvi, les représentants d'une sorte de syndicat d'Etats protestants, dont le siège était à Francfort, et qui s'était formé pour élaborer avec le Saint-Siège le statut légal des catholiques de Bade, de Wurtemberg, des Hesses et de Nassau. Les deux parties commencèrent par s'entre-heurter : le projet de constitution ecclésiastique préparé par la conférence de Francfort en 1818[2] provoqua, en

1. Sur cette question, voir Julius Bachem, *Preussen und die Katholische Kirche,* 5e édit., p. 52-54 ; — Vering. *op. cit.,* p. 161, n. 4 ; — et ci-dessous, livre III, chap. IV.

2. Voir sur ce projet Otto Meier, *op. cit.*, II, II. p. 165-241. Ce premier projet comprenait déjà deux parties, dont l'une, la « déclaration », était destinée à être soumise à Rome, et dont l'autre, le « statut organique », devait

1819, une communication hostile de Consalvi[1]. Les souverains qui se laissaient murmurer à l'oreille, par leurs conseillers fébroniens, qu'un jour viendrait où le Pape, déchu de sa primauté, devrait « être ramené à son métier de pêcheur[2] », réclamaient du Vatican qu'il voulût bien dessiner sur une carte d'Allemagne des circonscriptions ecclésiastiques nouvelles et leur laisser ensuite la paix ; le Pape se refusait à n'être qu'un arpenteur et à sacrifier implicitement ses prérogatives de chef spirituel de l'Eglise. Telles étaient pourtant la détresse des âmes et l'anarchie des clergés, que, pour mettre au plus tôt un peu d'ordre dans ce chaos, l'on signe, en 1821, une entente provisoire : Rome crée quatre évêchés et un archevêché, et les gouvernements promettent des dotations à ces églises ressuscitées[3]. Mais à peine ces cadres sont-

être tenu secret, jusqu'après la publication de la bulle qui délimiterait les diocèses. Le texte de la « déclaration » est publié dans Brück, *Die oberrheinische Kirchenprovinz*, p. 522-525 (Mayence, Kirchheim, 1868).

1. Otto Meier, *op. cit.*, III, I, p. 23-33. — A cette communication de Consalvi (10 août 1819), les envoyés de Francfort répondirent par une note officielle, à laquelle ils joignirent, de nouveau, la « déclaration » très légèrement modifiée ; ils voyaient en elle, disaient-ils, la *Magna charta libertatis ecclesiæ Germanicæ* (Meier, *op. cit.*, III, I, p. 37-42). Consalvi, de nouveau, refusa d'admettre cette « déclaration » par une note très longue et très formelle du 24 septembre, intégralement publiée dans Brück, *Die oberrheinische Kirchenprovinz*, p. 525-543.

2. Gœrres, *l'Allemagne et la Révolution*, traduction Scheffer, p. 88-89, donne d'intéressants renseignements sur ces réunions des plénipotentiaires des princes : « Le ministre wurtembergeois de Wangenheim, raconte-t-il, fit espérer qu'on réglerait les rapports intérieurs de l'Eglise catholique et ses relations futures avec le Pape. Une feuille publique publiait même quelques propositions faites à cette commission, et d'après lesquelles on devait commencer par ôter d'abord au Pape tout le fardeau des fonctions de primat, puis le rendre au métier de pêcheur, abandonné par l'apôtre lorsqu'il suivit le Seigneur. Enfin, on apprit encore que dans un pays voisin le décret pour abolir le célibat avait été prêt à être mis en exécution, lorsqu'une autre cour, consultée sur cet objet, empêcha la chose à cause de la pension qu'on serait forcé de faire aux veuves des prêtres. »

3. Sur la bulle *Provida solersque*, du 21 août 1821, et sur la note de

ils tracés, que les pouvoirs laïques, jaloux d'éconduire le Saint-Siège dont ils croient n'avoir plus besoin, tirent de leurs cartonniers deux documents, dont l'un s'appelle l' « Instrument de fondation » et l'autre la « Pragmatique d'Eglise. » Les cinq ecclésiastiques dont ils songent à faire des évêques sont mis en demeure d'adhérer à ces actes : quatre sur cinq y consentent[1]. Or, dans ces actes, tout Febronius revit : en y donnant leur signature, ces quatre évêques éventuels asseoient sur le système fébronien, comme sur une pierre nouvelle, les établissements ecclésiastiques dont ils escomptent la gérance. L'instant est solennel : si Rome ferme les yeux, une partie de l'Eglise d'Allemagne lui échappe. Rome proteste[2], refuse toute investiture épiscopale aux ecclésiastiques signataires, l'effet de la bulle de 1821 est suspendu.

Bade, alors, invoqua l'aide de l'Autriche et s'isola des autres Etats pour reprendre contact avec Rome, par l'entremise du chevalier de Gennotte, conseiller de l'ambassade autrichienne auprès du Saint-Siège[3]. Après un laborieux échange de vues, une bulle nouvelle finit par être émise, en 1827, dans laquelle le Pape, plus exigeant et plus explicite que naguère, stipulait la

Consalvi qui l'accompagnait et qui, de nouveau, maintient les principes énoncés dans l'« exposition » du 10 août 1819, voir Otto Meier, *op. cit.*, III, II, p. 206-210. Le texte de la bulle est publié dans Phillips, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, trad. Crouzet, III, p. 436-450.

1. Voir Otto Meier, *op. cit.*, III, II, p. 269-304. — Les cinq candidats étaient Wanker pour le siège de Fribourg, Drey pour Rottenburg, Wreden pour Mayence, Brand pour Limbourg, Kempff pour Fulda ; Kempff refusa l'adhésion aux deux documents, et les États, pour le remplacer, portèrent leur choix sur Riegger.

2. Voir dans Otto Meier, *op. cit.*, III, II, p. 304-306, l'analyse de la protestation de Consalvi, du 13 juin 1823.

3. Voir Otto Meier, *op. cit.*, III, II, p. 322-390.

liberté de la juridiction épiscopale à l'endroit des souverainetés laïques [1]. Les puissances acceptèrent cette bulle; elles la publièrent l'une après l'autre, non sans déclarer, formellement, qu'on n'en devait rien déduire « qui pût être contraire à leurs droits de souveraineté, aux lois territoriales, aux droits épiscopaux, aux droits de la confession évangélique [2] »; et puis, elles se mirent d'accord, presque toutes, pour rédiger, en 1830, une ordonnance commune, relative au droit de protection et de surveillance territoriale sur l'Eglise catholique [3]. Le statut donné par Rome à la « province ecclésiastique du Haut-Rhin » et les *trente-neuf articles* additionnels élaborés par les bureaucraties s'affrontaient, se gênaient et se contredisaient. Ce qui importait aux Gouvernements, c'était leur post-scriptum : ce qui importait à Rome, c'était sa bulle. Rome protesta contre le post-scrip-

1. Sur la bulle *Ad Dominici gregis custodiam*, publiée par Léon XII le 11 avril 1827, et sur l'allocution consistoriale du 21 mai 1827, qui commenta cette bulle, voir Otto Meier, *op. cit.*, III, II, p. 391-394. Le texte en est publié dans Phillips, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, trad. Crouzet, III. p. 450-454. — L'article 5 de cette bulle garantissait l'éducation des clercs dans les séminaires épiscopaux, qui seraient subventionnés par l'Etat. L'article 6 garantissait la liberté des communications entre les évêques et le Saint-Siège et énonçait que « chaque évêque, dans son diocèse, exercerait dans sa plénitude la juridiction que lui conféraient les lois catholiques en vigueur ». — Le bref *Re sacra*, du 28 mai 1827, donna aux chapitres, relativement aux élections épiscopales, des instructions à peu près semblables à celles qu'avaient reçues, en 1821, les chapitres de Prusse, mais qui, plus précises, stipulaient l'usage du « système irlandais » (présentation d'une liste de candidats sur laquelle le Gouvernement devait laisser au moins trois noms). Voir Vering, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts*, 3e édit., p. 566, et Rösch, *Der Einfluss der deutschen protestantischen Regierungen auf die Bischofswahlen*, p. 140-254. — Quant aux chanoines, ils devaient être alternativement nommés par l'évêque et le chapitre.

2. Voir la formule dans Vering. *op. cit.*, p. 219.

3. Voir sur cette ordonnance du 30 janvier 1830, connue sous le nom des *trente-neuf articles*, Brück, *Die oberrheinische Kirchenprovinz*, p. 123 et suiv. Le texte en est publié dans Walter, *Fontes juris ecclesiastici*, p. 340-345.

tum, mais cette fois ne retira point la bulle ; car, en la faisant publier, les Gouvernements, qu'ils le voulussent ou non, avaient scellé l'attache de leurs Eglises avec le Vatican : c'était aux évêques et c'était aux fidèles de garantir l'intégrité du scellement. En Bade et en Wurtemberg comme en Bavière et comme en Prusse, Rome avait fait son devoir ; à eux de faire le leur[1].

La ténacité de la diplomatie romaine avait mis entre les mains des catholiques d'Allemagne, après beaucoup d'efforts, les armes strictement nécessaires pour défendre l'Eglise contre l'esprit d'entreprise de l'Etat ; elle ne pouvait plus rien elle-même ou presque plus rien, sous peine de paraître provocatrice à ceux qui sans cesse redoutaient le péril ultramontain. Ces armes, telles quelles, étaient encore fragiles ; les Gouvernements les pouvaient ébrécher, et les évêques les pouvaient laisser rouiller ; mais Rome, en commençant les négociations, n'avait espéré rien de plus ; et, dans l'état des esprits, c'était beaucoup, déjà, qu'on se fût adressé à elle pour reconstruire, comme des réalités solides et vivantes, les diverses sections de l'hypothétique Eglise d'Allemagne[2].

1. Il resterait, pour être complet, à mentionner la bulle *Impensa Romanorum pontificum*, accordée au Hanovre en 1824, et par laquelle furent délimités les diocèses d'Hildesheim et d'Osnabrück. Elle rappelle beaucoup, par les stipulations, la bulle *De salute animarum*. On en trouvera le texte dans Phillips, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, trad. Crouzet, III, p. 482-494. — Sur les négociations qui la précédèrent, voir Otto Meier, *op. cit*, II, II, p. 117-164, 241-264, et III, I, p. 62-87, et II, p. 237-267 ; et Rösch, *op. cit.*, p. 22-61.

2. L'historien « vieux-catholique » Friedrich explique d'une façon fort intéressante comment la politique concordataire des Gouvernements impliquait indirectement de leur part « cet aveu que Rome seule, sans les évêques, est la source de tout droit et de toute juridiction dans l'Eglise », et qu'ainsi s'accélérèrent les progrès de ce que M. Friedrich appelle l'ultramontanisme (*Geschichte des Vatikanischen Konzils*, I, p. 198-199).

Le désordre de cette Eglise avait permis au spectre d'une primatie allemande de prendre consistance; on achevait de faire s'évanouir ce spectre en mettant un terme, même précaire, à ce désordre; et, dans l'Allemagne du XIXe siècle, Rome recommençait de compter.

La collaboration entre la diplomatie romaine et les pouvoirs laïques marque la première étape de la renaissance catholique allemande; la collaboration entre l'inspiration romaine et l'initiative même des catholiques allemands marquera la seconde étape. Mais, pour qu'évêques et fidèles, bénéficiaires de la timide victoire du Saint-Siège, eussent le goût, l'audace et la force de sanctionner cette victoire et de la compléter par leur activité pastorale, juridique, littéraire, politique, il fallait qu'autour d'eux l'horizon fût propice : il le fut, grâce au romantisme. La faveur imprévue dont recommença de jouir la pensée catholique dans les imaginations et dans les intelligences allemandes fut singulièrement secourable au succès de l'action catholique. Durant ces trente premières années du siècle, au cours desquelles Rome, sous l'œil impuissant de Wessenberg, avait pris contact avec le catholicisme allemand ressuscité, un autre contact s'était produit, non moins fécond, non moins inopiné, entre l'idéal catholique et l'esprit germanique; il nous faudra faire halte devant ce phénomène, avant de tenter un nouveau pas dans l'histoire ultérieure.

LIVRE II

LA PENSÉE CATHOLIQUE

ET

LA PENSÉE ALLEMANDE

CHAPITRE I

ROMANTISME ET CATHOLICISME

I. Mépris de l'intelligence allemande, à la fin du XVIIIe siècle, pour le catholicisme. — Les responsabilités de l'Eglise d'Allemagne : erreur de la théologie de l'époque de l'*Aufklärung*, qui mutilait le dogme et avait honte du mystère ; enseignement rationaliste des Facultés de théologie au début du XIXe siècle ; caractère rationaliste et vaguement moralisateur de la prédication. — Rentrée du catholicisme dans la pensée germanique à la faveur du romantisme.

II. Gœthe et le christianisme. — Sa haine de l'ascétisme chrétien. — Le christianisme pourvoyeur de sensations. — Schiller et les *Dieux de la Grèce*. — Frédéric Schlegel : sa dévotion pour l'hellénisme. — Gœthe salué comme un représentant de la pure grécité.

III. La lutte entre les dieux de la Grèce et le christianisme. — Premier épisode : François-Léopold de Stolberg. — Son attitude philosophique et esthétique. — Sa haine contre le rationalisme protestant. — Impressions religieuses rapportées de Suisse et d'Italie. — Le commerce de la princesse Gallitzin. — L'influence de Mme de Montagu et de Mme de La Fayette. — La conversion de Stolberg (1800). — Emoi produit par cette conversion. — Rancunes prolongées : le pamphlet de Voss. — Demi-approbation des mystiques protestants.

IV. La lutte entre les dieux de la Grèce et le christianisme. — Second épisode : Frédéric Schlegel. — Influence de Fichte sur Schlegel. — Abandon de l'esthétique « objectiviste » vantée chez les Grecs. — Son admiration pour *Wilhelm Meister* : origine de la théorie de l'ironie. — Le subjectivisme de Schlegel. — Sa recherche d'une religion nouvelle, pourvoyeuse de symboles d'art. — Découverte du catholicisme : sa conversion (1808).

— *La Langue et la Sagesse des Indiens :* l'orientalisme préféré à l'hellénisme. — *L'Histoire de la littérature ancienne et moderne :* le christianisme réintégré dans l'art. — Auguste-Guillaume Schlegel : ses velléités de conversion. — Destinées différentes des deux frères.

V. Le romantisme allemand : sévérités qu'il a rencontrées. — Le professeur de morale des premiers romantiques : Gœthe. — Don Juan à l'école de Fichte. — L'imitation de *Wilhelm Meister*. — La rêverie des romantiques : paresse et perpétuel mécontentement. — La course vers l'indéfini. — Alternative à laquelle sont acculés les romantiques, métaphysiquement et moralement. — Oscillation du romantisme entre l'Eglise romaine et le néant. — Les deux pôles : Kleist et Werner. — Henri de Kleist : son suicide. — Zacharias Werner : sa conversion, sa vocation sacerdotale, ses prédications au Congrès de Vienne. — Attitude antiprotestante des romantiques : Tieck ; le fragment de Novalis sur la chrétienté.

VI. Les inspirations catholiques de la littérature romantique. — La « nouvelle mythologie chrétienne ». — La *Statue de marbre*, d'Eichendorff : retour aux sources chrétiennes. — Les hymnes de Novalis. — Le mouvement de Heidelberg : Gœrres, Arnim, Brentano ; résurrection du moyen âge littéraire. — Le mouvement de Cologne : Wallraf, Bertram, les Boisserée ; résurrection du moyen âge artistique. — Le *Dombild*. — Les Boisserée et Gœthe. — Enthousiasme naissant pour la cathédrale de Cologne : l'ironie hostile de Heine.

VII. Oscillation de l'âme romantique entre l'Italie et l'Allemagne. — Le petit livre de Wackenroder : la foi, fille de l'art. — Mortimer dans *Marie Stuart*, de Schiller : l'émotion esthétique à Saint-Pierre de Rome. — La colonie romaine d'artistes allemands : Overbeck. — Une série de conversions d'artistes au catholicisme. — Le précédent de Winckelmann : différence entre la conversion de Winckelmann et la conversion des Nazaréens. — Théorie des Nazaréens sur l'esthétique. — Modification des sujets de tableaux : congé donné aux dieux païens. — Modification de la technique : congé donné aux modèles. — La piété, condition de l'art. — Un artiste thaumaturge : Achtermann. — Une oraison au point de départ, une apologétique au point d'arrivée. — Art et religion synonymes. — L'apogée de l'école nazaréenne : séjour de Louis de Bavière en 1818. — Les résultats de l'œuvre des Nazaréens. — Appel de l'Allemagne à un art issu du catholicisme. — Le fondateur de l'histoire de l'art : le protestant converti Rumohr.

VIII. Le caractère patriotique du mouvement romantique. —

Une revanche des désastres allemands. — Volonté des artistes d'être « intimement chrétiens et intimement allemands ». — Connexion retrouvée entre l'idée catholique et l'idée germanique. — Effort du romantisme pour rendre au peuple allemand sa conscience nationale ; solidarité entre cet effort et la reviviscence de l'idée religieuse.

I

Les influences indigènes et les influences exotiques, le prestige de la Réforme germanique et le prestige du « philosophisme » français conspiraient à l'envi, dans l'Allemagne du XVIIIe siècle, contre le crédit intellectuel de l'Eglise romaine. Quelle que fût l'âpreté du duel entre ceux qui voulaient que la littérature allemande se mît à l'école de la nôtre et ceux qui prétendaient au contraire l'émanciper, ils étaient d'accord entre eux, tacitement, sur la stérile vétusté de l'idée catholique et sur l'insignifiant effacement où elle méritait d'être reléguée. Leur commune arrogance à l'endroit de la vieille religion était d'autant plus frappante qu'elle n'avait rien de concerté ni de volontairement insolent : ils étaient très sincères lorsqu'ils attribuaient à l'Eglise romaine, dans le monde réel, la place qu'elle tenait en leur propre estime ; à peine parlaient-ils d'elle comme d'une force ennemie, mais bien plutôt comme d'un archaïsme. « L'Eglise de Rome, disait Herder, ne ressemble plus qu'à une vieille ruine, où ne peut entrer, désormais, aucune vie nouvelle. » « Ce n'est que parmi la populace superstitieuse, reprenait Nicolaï, que la foi

romaine peut encore se prolonger; devant la science, devant la culture, elle n'existera plus[1]. »

A vrai dire, les propos et les écrits de plusieurs personnages catholiques de l'Allemagne étaient de nature à justifier cette sorte de dépréciation. Lorsqu'une Église assise sur le principe d'autorité se laisse aller à rougir de son intransigeance dogmatique; lorsqu'elle dissimule avec un pudique embarras une partie des dogmes qui sont, tout à la fois, son patrimoine et sa raison d'exister, on peut dire que volontairement elle s'anémie, et qu'en présence de l'auguste et décisif dilemme : être ou n'être point, elle prend le parti de n'être point. C'est vers ce cruel parti qu'inclinaient, dans l'Allemagne du XVIIIe siècle finissant, un certain nombre de théologiens catholiques. Leurs catéchismes en font foi[2] : le christianisme y devenait une sorte de morale supérieure, à peu près indépendante du dogme ; on eût dit que le prêtre éprouvait quelque gêne à prêcher le message d'un Dieu révélateur ; il aimait mieux être l'interprète, toujours banal lors même qu'élégant, de l'expérience morale quotidienne et d'une certaine « éthique » naturelle, à demi rationaliste, à demi parfumée d'encens. Mais l'Incarnation, mais la Rédemption, mais la faute

1. Cité dans Janssen, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, II, p. 1 (Fribourg, Herder, 1877).

2. Voir à ce sujet l'ouvrage capital de Thalhofer, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe*, p. 90-102 (Fribourg, Herder, 1899). Dans le projet de catéchisme pour le diocèse de Mayence, publié à Francfort en 1789, le tout petit catéchisme est restreint à l'enseignement de la religion naturelle et de la morale ; l'auteur admet qu'on parle du péché originel, mais sans insister ; il demande qu'on évite le mot « grâce », et juge superflu de parler des bonnes œuvres et du culte des saints. — Thalhofer cite un certain nombre de catéchismes imprégnés des principes de l'*Aufklärung*, et où se retrouvent les mêmes susceptibilités et les mêmes lacunes.

originelle, mystères fondamentaux du christianisme, étaient, dans ces catéchismes « éclairés, » condamnées à la pénombre ; car ces doctrines avaient deux torts, d'abord d'être inaccessibles à la raison raisonnante ; et puis, surtout, d'avoir provoqué des conflits théologiques entre les diverses confessions chrétiennes ; et certains théologiens d'État, qui n'étaient plus catholiques que d'étiquette, avaient découvert une merveilleuse façon d'unifier le christianisme : c'était de supprimer ou de voiler ce qu'il y avait d'essentiel en lui.

Tels qu'on les distribuait en certaines universités, les deux enseignements de la théologie et lu droit canon semblaient convier les clercs à ›rendre, à l'endroit du surnaturel et de l'Eglise, ıne attitude défensive, et les vaccinaient contre 'influence romaine par une dose suffisante d'idées ·ationalistes et joséphistes. La « section des conıaissances nécessaires pour la formation du maître ›opulaire religieux, » créée à Wurzbourg au lenlemain de la sécularisation, contrastait étrangenent avec l'idéal pédagogique que le Concile de 'rente a défini : les jeunes clercs, à côté des jeunes ›asteurs, s'asseyaient aux leçons du théologien ›rotestant Paulus[1] ; et l'Etat bavarois, sans tenir ompte des représentations de l'évêque, préendait former en eux, non point des ministres e Dieu, mais de bons « maîtres populaires », sant du prestige de l'Eglise pour frotter d'un peu e science et de morale les enfants et les adultes.

1. « Théologien protestant de la classe que j'aime et respecte, travailnt à repousser toute religion positive et toute croyance imposée », tel t le signalement que donnait, de Paulus, Benjamin Constant, dans son *urnal intime* (édit. Melegari, p. 32. Paris, Ollendorf, 1894).

L'installation à Wurzbourg, en 1806, de l'archiduc de Toscane, mit un terme à cette curieuse institution[1] : la Faculté de théologie catholique recouvra plus d'autonomie, mais l'esprit du célèbre professeur Berg, qui longtemps y survivra, était plus proche de la philosophie du XVIIIe siècle que de la théologie romaine; les élèves, au sortir des cours, cherchaient les différences qui séparent Jésus de Socrate, et ne les trouvaient plus[2]. Fingerlos, qui dirigeait à Landshut le séminaire du *Georgianum*, avait le renom d'un rationaliste et ne s'en défendait point[3] ; et lorsqu'en 1816 les évêques de Bavière et les professeurs de Landshut s'expliquèrent auprès du Pape et du Roi sur la rareté des vocations sacerdotales, ils déplorèrent à l'unisson que trop souvent une morale abstraite supplantât la foi révélée, et que le caractère transcendant du christianisme fût dénaturé par des interprétations mythiques et psychologiques[4].

La jeunesse cléricale était déroutée. Sorti de l'école avec plus de négations que d'affirmations et condamné, sa vie durant, à traîner un bagage de doutes, l'infortuné qui devenait pasteur d'âme

1. Brück, I, p. 354-364. — Sicherer, *op. cit.*, p. 38. — Friedrich *Ignaz von Dœllinger*, I, p. 96-97. — Janssen, *Zeit und Lebensbilder*, . p. 269 et suiv.

2. Brück, I, p. 391.

3. Brück, I, p. 350-351. — Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 132-134. — Aichinger, *Johann Michael Sailer*, p. 350. (Fribourg, Herder, 1865.) — Fingerlos avait été nommé à Landshut, en 1803, sur la recommandation d philosophe Jacob Salat, qui professait lui-même que le catholicisme et protestantisme n'étaient que deux aspects d'une même Eglise, et de l'enseignement duquel on pourra prendre une idée complète dans Werne *Geschichte der Katholischen Theologie*, 2me édit., p. 319-325.

4. Brück, I, p. 338-346 et 353. — Sur la disette des prêtres, cf. une lettr de Sailer, de l'année 1816, évaluant à plus de soixante-dix le nombre de postes de chapelains vacants dans le diocèse de Freising (Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 493). Munich, Literarisch-Artistische Anstalt, 1874).

s'abstenait autant que possible de prêcher la religion[1]. L'apostolat catholique s'assoupissait : le jeune Ringseis, venu en France en 1815, observait que le commun des Français, malgré le mutisme des chaires durant la Révolution, était plus instruit que beaucoup de catholiques allemands[2].

Le prêtre, écrira plus tard Staudenmaier, avait perdu l'Évangile, et son œil aveuglé ne pouvait pas le retrouver... L'année ecclésiastique était, en fait, disparue : on fêtait Noël, mais nul Sauveur n'était né ; on fêtait la Pentecôte, mais le Saint-Esprit restait absent. De la chaire descendaient encore des paroles, mais ce n'étaient pas des paroles de vie. Le prêtre était devenu un apôtre de connaissances utiles ; les textes traitaient, même, de la culture des pommes de terre, des arbres, des prairies, de l'alcool de vin. Les gens quittaient l'église, remplis d'histoires qui mettaient en garde contre l'ivrognerie, qui enseignaient comment des hommes apparemment morts avaient été rendus à la vie, qui racontaient comment ce qu'on avait pris pour des fantômes n'étaient que des langes étalés au clair de lune, fraîchement lavés et oubliés par une bonne ; mais ils étaient vides de ce dont ils avaient besoin pour la vie vertueuse et chrétienne, vides de ce qui mène au ciel. Les prêtres portaient sur eux la plus grande responsabilité de l'incroyance et du malaise de l'époque, parce qu'ils éteignaient la vraie lumière et que le sel de la terre, consciemment, volontairement, était devenu fade[3].

Si les catéchistes, si les orateurs sacrés, si les théologiens, croyaient rendre service au catholicisme en le diminuant au lieu de le définir, en le

1. Cf. Haringer, *Vie du Bienheureux Hofbauer*, trad. franc., p. 193 : à Vienne, à l'époque du premier Empire, si l'on excepte le P. Hofbauer, les deux professeurs Zangerlé, Ziegler, et plus tard Zacharias Werner, personne n'osait plus faire mention de la religion catholique en chaire

2. Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 239.

3. Lauchert, *Franz Anton Staudenmaier*, p. 27 et suiv. (Fribourg, Herder, 1901). — Cf., dans le même livre, p. 407-409, une citation de

cachant au lieu de l'affirmer, leur erreur était lourde : ils laissaient s'effriter la synthèse dogmatique dont ils auraient dû être les gardiens, et craignaient si fort de la faire paraître encombrante qu'ils ne lui permettaient même plus de faire figure. Quelques fragments d'affirmations, interrompues et incohérentes, timidement baptisées du nom de dogmes ; et quelques survivances de pratiques, qui, faute d'être rattachées à ces dogmes, paraissaient superstitieuses et bonnes pour l'enfance, ou bien bonnes pour la plèbe : voilà ce qu'était le catholicisme pour la plupart des compatriotes de Gœthe.

Pour qu'il gardât l'adhésion des consciences et qu'il gagnât le respect des intelligences d'alentour, il fallait qu'il se révélât aux hommes de lettres et aux artistes comme une source d'inspirations et comme un épanchement précieux de l'âme nationale ; et il fallait que, recouvrant le sentiment de ses ressources dogmatiques et de sa vertu morale et sociale, il trouvât des interprètes actifs, audacieux, décidés à l'exposer, — et à l'exposer au soleil. Littérateurs et artistes romantiques furent les ouvriers de la première tâche ; la seconde fut remplie par des théologiens comme Mœhler et Dœllinger, avec le concours de publicistes formellement passés du service du romantisme au service de l'Eglise, comme Gœrres et Frédéric Schlegel. Comment les romantiques disposèrent

Hefele, de l'année 1845, sur la responsabilité qu'ont les prédicateurs dans la diminution de la foi lorsqu'ils évitent de prêcher le dogme. — Fingerlos recommandait aux clercs du *Georgianum* d'exercer leur éloquence sacrée sur des sujets comme l'agriculture ou les ponts et chaussées (Aichinger, *Johann Michael Sailer*, p. 351).

l'opinion publique en faveur des théologiens ; comment des littérateurs laïques, dont la conscience, même, gardait le plus souvent des attaches protestantes, se trouvèrent être les précurseurs et comme les introducteurs de la rentrée du catholicisme dans la pensée germanique : c'est là une surprise d'histoire, — jeu du hasard, diront les uns ; jeu de la grâce, diront les autres ; — elle vaut en tout cas la peine, dans ses complexes anomalies, d'être étudiée avec quelque minutie.

II

Il y eut des heures où Gœthe comprit le christianisme, voire même le catholicisme ; il n'y en eut aucune où il les aimât. « Prodigieux talent, écrivait de lui Benjamin Constant ; mais haine remarquable contre le christianisme [1]. » Dans ce Panthéon qu'était son cerveau, Jupiter Capitolin avait préséance sur le Christ [2]. Le passage de *Poésie et Vérité* sur les sacrements catholiques [3] dénote une sorte d'effort pour reconstituer les sensations que doivent éprouver les fidèles au frôlement de ces rites divins ; mais on devine

1. Benjamin Constant, *Journal intime*, édit. Melegari, p. 33.
2. Voir une lettre de Savigny à Ringseis, se moquant de Gœthe qui considère Jupiter Olympien comme plus royalement conçu que Dieu le père (Pfülf, *Stimmen aus Maria Laach*, 1904, I, p. 46).
3. Gœthe, *Poésie et Vérité*, livre VII, dans les *Mémoires*, trad. Carlowitz, I. p. 171-173 (Paris, Charpentier, 1872). — Cf. Baumgartner, *Gœthe, sein Leben und seine Werke*, III, p. 148 (Fribourg, Herder, 1885).

que cet effort est une fatigue, que Gœthe se dépayse, — nous allions dire : il se déclasse, — lorsqu'il s'improvise chrétien. Durant le peu de jours qu'en 1792 il passa chez la princesse Gallitzin[1], la paix des visages le frappa : il y lut la sérénité des âmes, en rapporta le mérite au catholicisme ; et, toujours préoccupé d'aménager pour les énergies de son génie le plus propice terrain de culture qui fût possible, il se demanda peut-être, fugitivement, si la foi catholique n'offrait pas à ses adeptes l'avantage d'une hôtellerie tranquille et confortable[2].

Mais, outre qu'il partageait les défiances et les susceptibilités de la Réforme à l'endroit de l'Eglise romaine[3], il se trouvait plus aisément de plain-

1. « Un jour la princesse de Gallitzin m'avoua, en souriant, qu'avant mon arrivée on lui avait écrit pour l'engager à se tenir sur ses gardes avec moi, parce que je savais prendre des airs de piété au point qu'on pourrait me croire religieux et même catholique. — Ma noble amie, lui répondis-je, je ne fais pas semblant d'être pieux, je le suis en effet, dans certains moments et en certains lieux du moins. La dissimulation et le mensonge me sont odieux, mais j'admire tout ce qui est vrai et sincère, même quand cela n'est pas conforme à mes manières de voir ; car les autres ont autant raison de se conduire d'après leurs principes que j'ai raison de persister dans les miens. » (Gœthe, *Campagne de France,* dans les *Mémoires,* trad. Carlowitz, II, p. 346.) — Cf. Baumgartner, *op. cit.*, II, p. 143, et cet autre passage de *Poésie et Vérité* à propos du voyage de Gœthe à Einsiedeln avec les Stolberg : « Les cérémonies de l'Eglise romaine ont toujours quelque chose d'imposant pour les protestants, car ils n'y voient que l'intention primitive, et pénètrent ainsi jusqu'au noyau du fruit sans s'occuper de son enveloppe ni même de l'arbre qui l'a nourri. » (Gœthe, *Poésie et Vérité,* livre XVIII, dans les *Mémoires,* trad. Carlowitz, I, p. 378-379.)

2. Visitant Palerme en 1787, il observe « que plusieurs ecclésiastiques ensemble ont exécuté les plus grands ouvrages, comme l'attestent les couvents et les églises » (Gœthe, *Œuvres,* trad. Porchat, IX, p. 291) ; et l'on dirait qu'un hommage à la fécondité des institutions monastiques est au bout de sa plume.

3. La revue *Die Wartburg,* publiée pour l'expansion du mouvement *Los von Rom*, a consacré un numéro entier, le 29 août 1902, à mettre en relief, d'une façon toute polémique, l'hostilité de Gœthe contre l'Eglise romaine. — L'article d'Antonio Zardo, *Nuova Antologia*, 1893, I, p. 673-689, relève des textes intéressants.

pied, lui Gœthe, avec les divinités païennes, incarnations luxuriantes de la joie de vivre, qu'avec le Christ souffrant et pantelant [1]; or, pour que Gœthe reconnût un dieu, il devait se trouver de plain-pied avec lui. « Il me paraît surprenant, à moi vieux païen, écrivait-il à Jacobi le 11 janvier 1808, de voir la croix plantée sur mon propre sol, et d'entendre prêcher poétiquement le sang et les plaies du Christ sans que je m'y sente formellement hostile [2]. » Mais, en un accès de mauvaise humeur, l'hostilité débordait, et passait outre à la décence : Gœthe, alors, trouvait la croix « aussi désagréable que les punaises, que l'ail ou que la fumée de tabac [3] » ; il applaudissait à l'orgueil des vieux Saxons qui avaient su résister au Christ ; et ce qu'il admirait en Luther, ce n'était point l'agenouillement du mystique, mais le soubresaut du révolté [4]. Son tempérament, comme

1. « Gœthe, écrit le P. Baumgartner, était un païen conscient et voulait le rester », et ce sera là, d'après lui, la grande raison de l'antipathie de Gœthe à l'endroit du courant romantique (Baumgartner, *op. cit.*, III, p. 117).

2. Cité par Baumgartner, *op. cit.*, III, p. 42-44. Cf. Id., *op. cit.*, I, p. 518-520, les négations de Gœthe au sujet du Christ, suggérées par le *Pontius Pilatus* de Lavater ; — II, p. 85-86, les épigrammes antireligieuses de Gœthe ; — III, p. 173-174, la pièce de vers contre la croix « moderne folie » ; — III, p. 329, la lettre de Gœthe à Zelter, du 9 juin 1831, sur la croix ; — et Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 210, n. 1, sur un dessin de Gœthe représentant des oies au pied d'une croix. — Sans brutalité, le poème intitulé : *la Fiancée de Corinthe*, est d'une inspiration foncièrement antichrétienne (Gœthe, *Œuvres*, trad. Porchat, I, p. 82-85).

3. Heine, *De l'Allemagne*, I, p. 237 (nouv. édit. Paris, Lévy, 1855).

4. « C'est la gloire des hommes de la Germanie, d'avoir haï le christianisme jusqu'au temps où les braves Saxons succombèrent sous l'épée fatale du seigneur Charles. Ils luttèrent assez longtemps, mais enfin ils furent domptés par la prêtraille, et ils se courbèrent sous le joug ; mais ils remuèrent toujours de temps en temps. Ils n'étaient que dans un demi-sommeil, quand Luther traduisit si bien la Bible en allemand. Saint Paul, franc chevalier, parut aux chevaliers moins déplaisant : la liberté s'éveille dans tous les cœurs, et tout le peuple proteste avec joie. » Gœthe, *Œuvres*, trad. Porchat, I, p. 393-394.)

sa culture, faisait de l'ascétisme l'ennemi personnel de Gœthe [1]. Jouir tour à tour de tout pour mieux jouir de lui-même continûment, c'est à quoi visait cet immense thésauriseur d'impressions : les dieux et les hommes étaient ses pourvoyeurs, accueillis ou évincés selon ses besoins [2].

Et c'est précisément du fond de ce tempérament même, à la faveur de cet égotisme littéraire, que surgissaient parfois, chez Gœthe, quelques complaisances passagères à l'endroit du catholicisme. Il lui devenait complaisant comme on l'est à une commodité. Il avait vu, par l'exemple de Manzoni, que la « religion catholique donne naissance à beaucoup de situations poétiques qui manqueraient à un protestant [3] ». Pourquoi Gœthe eût-il répudié

1. « Gœthe comprenait tout dans l'univers, tout, excepté deux choses peut-être : le chrétien et le héros. Il y a eu là chez lui un faible qui tenait un peu au cœur. » (Sainte-Beuve, *Lundis*, II, p. 343 des dernières éditions.) M. Victor Giraud, citant ce passage, le rapproche fort ingénieusement du témoignage de Jean Falk, intime ami de Gœthe, sur l'indifférence de Gœthe pour tous les personnages en qui éclataient quelque sublimité, quelque manifestation de l'infini (*Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence*, 3e édit., p. 229 (Paris, Fontemoing, 1905). — « Gœthe peint avec une inimitable beauté la vie telle qu'elle est lorsqu'elle est sans foi, sans espérance et sans amour. » (Mœhler, *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, I, p. 261. Ratisbonne, Manz, 1839).

2. « Pour moi, écrivait Gœthe à Jacobi, avec les tendances variées de ma nature, je n'ai pas assez d'une seule façon de penser : comme poète et artiste je suis polythéiste, mais comme naturaliste je suis panthéiste, et je suis l'un et l'autre avec la même décision. Si j'ai besoin d'un Dieu pour ma personnalité, comme être moral, à cela aussi il est déjà pourvu. » (Cité par Baumgartner, *op. cit.*, I, p. 202.) — Cf. Taine, *Histoire de la Littérature anglaise*, IV, p. 381-382 (Paris, Hachette), à propos du dénouement catholique de *Faust* : « C'est le ciel comme l'imaginait saint François et le peignait Van Eyck, avec les anachorètes, les saintes femmes et les docteurs, les uns dans un paysage de rochers bleuâtres, les autres au-dessus dans l'air sublime, autour de la Vierge glorieuse, rangés par régions et flottant en chœurs. Gœthe pousse l'affectation d'orthodoxie jusqu'à inscrire au-dessous de chacun son nom latin et sa niche dans la Vulgate. Et justement cette fidélité le proclame sceptique. On voit que s'il ressuscite le vieux monde, c'est en historien, non en croyant. »

3. *Conversations avec Eckermann*, trad. Delerot, I, p. 381-382 (Paris, Charpentier).

une richesse dont Manzoni tirait bon parti? « J'aime mieux que le catholicisme me fasse du mal, que si l'on m'empêchait de m'en servir pour rendre mes pièces plus intéressantes », disait-il un jour à Benjamin Constant[1]. Le mot définit admirablement le genre d'honneurs que Gœthe rendait à la religion catholique ; il se servait d'elle, à ses heures, comme d'une machine littéraire, dût-elle lui « faire du mal » ; et il y avait un dilettantisme passablement païen, derrière l'hommage même qu'il accordait au catholicisme.

Schiller, à son tour, dans son poème sur les dieux de la Grèce[2], donnait au paganisme un témoignage de sympathie fervente[3]. « Plus les dieux sont humains, versifiait-il, plus les hommes sont divins. » Schiller prétendait, en ce distique,

1. Benjamin Constant, *Journal intime*, p. 3. — Comparer les jugements de Gœthe sur le poète chrétien qu'est Manzoni : Gœthe ne refuse pas d'entrer dans l'esprit religieux de Manzoni pour mieux jouir de ses vers (*Conversations avec Eckermann*, trad. Delerot, II, p. 406-407). — De même, à Rome, en 1788, Gœthe, témoin des cérémonies pascales, écrit au duc Charles-Auguste : « J'aurais voulu, à cette heure, être un enfant ou un croyant, pour tout voir en sa plus haute lumière. » (Gœthe, *Briefe*, édit. Stein, III, p. 26. Berlin, Elsner, 1902.) Gœthe ne voit jamais rien de plus, dans la foi, qu'une source possible de jouissance.

2. « Quand vous gouverniez encore le bel univers, que vous meniez encore les races fortunées avec les rênes légères du plaisir... oh ! quand brillait encore votre culte délicieux, comme tout alors était tout autre !... Rien n'était saint que le beau... Pour enrichir un seul entre tous, ce monde de dieux a dû périr. » (Schiller, *Poésies*, trad. Regnier, p.414-418. Paris, Hachette, 1859.)

3. Quelque place que tiennent les hymnes chrétiennes dans les œuvres de Herder, la prière qu'il adresse à Vénus Anadyomène peut être interprétée, aussi, comme une profession de foi païenne (Baumgartner, *op. cit.*, II, p. 29-32) ; et c'est le cas, au sujet de Herder, de rappeler les lignes très curieuses dans lesquelles Benjamin Constant (*Journal intime*, p. 5) explique que les pages de Herder sur l'origine et les progrès du christianisme (*Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. Quinet, III, p. 220, Paris, Levrault, 1828), sont « tout à fait la contre-partie de l'absurde ouvrage de Chateaubriand ».

4. *Da die Götter menschlicher noch waren,*
Waren Menschen göttlicher.

glorifier l'Olympe. L'hommage se fût appliqué, beaucoup plus rigoureusement, à cet Homme-Dieu dont certains pasteurs arriérés osaient encore, du haut des chaires, affirmer et définir les deux natures, humaine et divine ; mais l'idée de l'Incarnation, dans l'Allemagne du XVIIIe siècle, était à ce point vidée de son contenu, que les dieux de pierre ou de marbre dont parle le Psalmiste apparaissaient à Schiller comme les vrais dieux humains.

A païen, païen et demi : Frédéric Schlegel[1] était, à ses débuts littéraires, un tel dévot de l'hellénisme, que Schiller le réputait compromettant et se moquait de lui[2]. La femme grecque était, pour Schlegel, un idéal insurpassable d'humanité supérieure[3] ; les cités grecques lui semblaient offrir une culture politique en comparaison de laquelle les modernes étaient dans un état d'enfance[4] ; il saluait le drame grec comme « un *maximum* absolu de poésie » ; et s'il rêvait, à l'image de ce que Winckelmann avait fait pour l'art, de retracer les diverses phases de la poésie grecque, c'est parce qu'il concevait cette histoire comme « une histoire naturelle du beau se développant en vertu de sa logique interne[5] », et parce qu'à ses yeux, l'évolution historique de l'hellénisme

1. Sur Frédéric Schlegel (1772-1829), voir Gœdeke-Gœtze, VI, p. 17-28 ; — Rouge, *Frédéric Schlegel et la Genèse du romantisme allemand* (1791-1797) Paris, Fontemoing, 1904 et trois excellents articles de M. Henri Lichtenberger dans la *Revue des Cours et Conférences* des 16 juin, 7 juillet et 14 juillet 1898.

2. Haym, *Die romantische Schule, ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, p. 200-212 (Berlin, Gaertner, 1870) ; — Lichtenberger, *loc. cit.*, p. 667-668, — et Rouge, *op. cit.*, p. 196-213.

3. Haym, *op. cit.*, p. 183-186 ; — Lichtenberger, *loc. cit.*, p. 665 ; — et Rouge, *op. cit.*, p. 174-184.

4. Lichtenberger, *loc. cit.*, p. 665-666 ; — et Rouge, *op. cit.*, p. 169-174.

5. Lichtenberger, *loc. cit.*, p. 662-664 ; — et Rouge, *op. cit.*, p. 88-128.

s'identifiait avec le développement rationnel du beau absolu[1]. Hors de la Grèce, point de poésie. Frédéric Schlegel ne faisait qu'une exception : c'était en faveur de Gœthe. Il voyait en lui le représentant de la pure grécité, l'émule par excellence des classiques Hellènes, le messager d'un « art authentique » et de la « pure beauté » [2]. Il y avait là comme un système clos d'admirations : Frédéric s'y enfermait, avec une solennelle intransigeance, lorsqu'il officiait dans la petite chapelle berlinoise où des femmes de la haute société juive avaient institué le culte de Gœthe[3]. Une d'elles, Dorothée Veit[4], prit congé de son mari, un banquier qui ne lisait pas Gœthe, pour convoler avec Frédéric : on ne pouvait pas aimer Dorothée comme elle voulait être aimée, si l'on ne partageait pas sa tendre dévotion pour Gœthe ; et c'est ainsi qu'à son insu le patriarche de Weimar rendait infidèles à leurs maris les femmes mêmes qu'il ne séduisait pas. Schlegel, parce que païen, avait mérité Dorothée, qu'il devait plus tard rendre chrétienne; et les dieux de la lumineuse Grèce surgissaient en vainqueurs sur les ternes horizons du Brandebourg, pour y bénir le faux ménage.

1. Haym, *op. cit.*, p. 187-192.

2. Lichtenberger, *loc. cit.*, p. 665. — Haym, *op. cit.*, p. 494, 687 et 874.

3. Sur cette société juive de Berlin, voir Hillebrand, *Revue des Deux Mondes*, 15 mars, 1er mai et 1er novembre 1870 ; et Denis, *l'Allemagne*, 1789-1810, p. 226-227. — Le culte de Rahel Levin (plus tard Mme Varnhagen) pour Gœthe, est légendaire : voir à ce sujet les souvenirs du marquis de Custine, dans Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens*, VIII, p. 705-710 (Leipzig, Brockhaus), et Dresch, *Gutzkow et la Jeune Allemagne*, p. 148-150 (Paris, Hachette, 1904). — Cf. l'article de Sainte-Beuve au tome II des *Lundis* sur Gœthe et Bettina Brentano qui « s'agenouillait en Gœthe », suivant le mot de Bœrne.

4. Lichtenberger *loc.*, *cit.*, p. 798. — M. Raich a publié la correspondance de Dorothée Schlegel et de ses fils les deux Veit, sous le titre :

III

Il y eut attente, puis effarouchement, puis scandale, dans les cercles intellectuels, lorsqu'on apprit, en l'année 1800, l'étrange démarche qu'accomplissait à Münster un aristocrate de naissance, qui par surcroît occupait un rang d'élite dans l'aristocratie des hellénisants, le comte Frédéric Léopold de Stolberg [1]. Il avait habitué ses contemporains à s'étonner de lui. Jeune, il les déconcertait par ses mystifications ou les inquiétait par ses exubérances, soit qu'attablé chez la mère de Gœthe, il demandât à boire du sang des tyrans, soit qu'il affectât, en ses baignades, de se mettre à l'état de nature, pour gêner, à la façon d'un demi-dieu d'autrefois, les naïades des lacs suisses [2]. Des fonctions d'Etat et d'Eglise, jointes aux progrès de l'âge, rendirent Stolberg plus sérieux : il devint, en 1793, président de gouvernement et de consistoire dans la petite ville d'Eutin, qui avait pour souverain le grand-duc d'Oldenbourg, prince-évêque de Lubeck ; il était une manière de préfet dans un Etat ecclésiastique luthérien.

La philosophie du siècle ne l'avait jamais beaucoup tenté : il la fustigeait, dès 1784, dans plusieurs de ses Iambes [3]; et de longue date il dé-

Dorothea von Schlegel geb. Mendelssohn und deren Söhne Johannes und Philipp Veit, Briefwechsel, 2 vol. (Mayence, Kirchheim, 1881.)

1. Voir toute la bibliographie concernant Frédéric-Léopold de Stolberg (1750-1819), dans Gœdeke-Gœtze, IV, p. 393-397.

2. Gœthe, *Poésie et Vérité*, livres XVIII et XIX, dans les *Mémoires*. trad. Carlowitz, I, p. 370 et 387-388.

3. Janssen, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, I, p. 137-142.

testait ce qu'il appelait le poison de Voltaire[1]; il n'était pas jusqu'aux disciples couronnés des philosophes, grands et petits princes jaloux de s'enrichir aux dépens des biens d'Eglise, que Stolberg ne poursuivît de ses rimes acérées[2]. Son esthétique même l'insurgeait contre le rationalisme de l'époque : devancier des romantiques, la poésie était pour lui comme une sœur terrestre de la religion[3] ; il refusait son encens aux dieux de la Grèce, blâmait Schiller de les avoir chantés, et guerroyait contre un certain paganisme littéraire en proclamant que la poésie, si elle n'est pas consacrée à la vérité, scintille, mais ne réchauffe point[4]. Son imagination comme son cœur avaient besoin d'une certaine profondeur de christianisme. Il demandait aux théologiens protestants de le satisfaire, mais son attente était vaine. Sur leurs lèvres, dans leurs œuvres, il cherchait la foi ; et ce qu'il y trouvait, c'étaient des coquetteries précaires et bourgeoises à l'égard de la sécheresse rationaliste. La Réforme, à cette époque, descendait une pente fort ingrate ; c'est en dehors de ses cadres officiels que surgissaient des mystiques comme Hamann, comme Jung Stilling,

1. Janssen, *op. cit.*, I, p. 52.
2. Janssen, *op. cit.*, I, p. 142.
3. Janssen, *op. cit.*, I, p. 205.
4. Janssen, *op. cit.*, I, p. 201. C'est à quoi Schiller ripostait par plusieurs *Xénies* contre Stolberg : « Pour l'édification des âmes ferventes, F. St. comte, poète, et chrétien, a germanisé les dialogues de Platon... Pour avoir injurié les dieux de la Grèce, Apollon te jeta du haut du Parnasse ; en revanche tu iras en Paradis... Hercule chrétien, tu étoufferais si volontiers les géants, mais leur poitrine païenne, ô petit Alcide, tient toujours ferme... Ils (les deux Stolberg) parcouraient autrefois comme centaures ces forêts poétiques, mais cette race sauvage s'est convertie. (*Poésies*, trad. Regnier, p. 546-547.)

comme Lavater[1], pour vivifier les âmes que les Eglises établies anémiaient. Stolberg détestait ce déisme berlinois, qui bannissait la religion du cœur[2], et ce demi-christianisme, qui diminuait le Christ[3]. « Si nos théologiens nient le péché originel et le Christ, écrivait-il dès 1781, je tiens pour une faute de les appeler chrétiens ; et je ne comprends pas pourquoi je ne me lierais pas plus volontiers avec nos frères les catholiques que de former une communauté avec ces voleurs d'église[4]. « Voleurs d'église », ainsi qualifiait-il les pasteurs qui lui défiguraient son Christ ; et lorsque à Eutin, ayant sous ses ordres toute une hiérarchie de théologiens, il toucha du doigt leur « mic-mac de foi et d'incroyance », sa foi protestante succomba comme sous un choc. Alors les souvenirs qu'il avait gardés de ses voyages en Suisse et en Italie prirent en lui des résonances nouvelles : il se remémora cette Suisse où, tout jeune, il avait admiré le spectacle de populations catholiques possédant et goûtant la liberté[5], et cette Italie où, différant en cela de beaucoup de ses coreligionnaires, il avait cru sentir que les fidèles vivaient réellement leur foi[6]. La religion de ses administrés ne lui plaisait plus pour lui-même ; il la voyait de trop près ; il y faisait trop besogne de gérant pour garder le goût et la possibilité

1. On aura de ces mystiques une idée d'ensemble en lisant Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours*, I, p. 271-293 et 307-336 (Paris, Fischbacher, 1888).
2. Janssen, *op. cit.*, I, p. 68.
3. Janssen, *op. cit.*, I, p. 200.
4. Janssen, *op. cit.*, I, p. 121-122.
5. Janssen, *op. cit.*, I, p. 44.
6. Janssen, *op. cit.*, I, p. 267, 283, 307-308.

d'être un croyant. Il se mit, avec sa femme, à lire Fénelon, François de Sales[1] ; mais une autre lecture leur était réservée, la lecture prolongée, affectueusement détaillée, d'une âme de femme qui fut en son époque l'un des plus beaux livres de christianisme vivant.

A Münster séjournait alors une femme d'esprit affiné, portant un nom illustre en Europe; c'était la princesse Gallitzin[2]. Elle avait promené son âme à travers les diverses confessions chrétiennes, et même en dehors de toutes confessions; elle était devenue femme philosophe, en France, pour avoir les leçons de Diderot[3]; à La Haye, elle s'était mise à l'école du philosophe sensualiste Hemsterhuis[4]; sa conscience ensuite s'était laissé gagner par l'influence pénétrante du philosophe Jacobi[5] et du mystique protestant Hamann, le « Mage du Nord », dont elle avait fait disposer le cercueil dans son jardin[6]; et puis elle s'était refaite petite fille[7] pour entendre les catéchismes que prêchait aux enfants de Münster le pieux pédagogue Overberg ; et comme elle avait, depuis 1786, retrouvé la foi catholique en la rapprenant[7], son salon de Münster était en quelque sorte un ves-

1. Janssen, *op. cit.*, I, p. 266.
2. Sur la princesse Amélie Gallitzin (1748-1806), voir Galland, *Die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde* (Cologne, Bachem, 1880).
3. Galland, *op. cit.*, p. 11-15.
4. Galland, *op. cit.*, p. 15-28.
5. Galland, *op. cit.*, p. 82-103.
6. Galland, *op. cit.*, p. 121-122.
7. Sur l'évolution religieuse de la princesse, voir Galland. *op. cit.*, p. 50-79. — La princesse, hantée par l'idéal du directeur tel que le définit l'*Introduction à la Vie dévote*, demanda à Overberg, en 1789, d'être le conseiller quotidien de son âme (Galland, *op. cit.*, p. 127-128). — Sur Overberg, voir ci-dessous notre chapitre II.

tibule de l'Eglise romaine, en un siècle où les salons remplissaient peu cet office.

« Si Fénelon avait laissé une fille lui ressemblant, disait Stolberg, elle serait comme la Gallitzin. Elle est à son aise avec son Dieu, ne vivant que pour lui et dans lui[1] ». — « Ses lettres, reprenait la comtesse de Stolberg, font du bien comme la visite d'un ange[2]. » Elles inclinaient Stolberg vers la vieille Eglise, et déjà d'inquiètes aspirations se faisaient jour en lui, lorsque survint une émigrée française, qui devait exercer l'action décisive.

Elle s'appelait Anne-Paule-Dominique de Noailles, marquise de Montagu[3]. Elle venait de fonder, en Allemagne, l'Œuvre des Emigrés[4], pour procurer quelques tricots, quelque argent et quelques vivres, à ces hommes sans terre que les cours et les aristocraties européennes traitaient en parents pauvres, malheureux déracinés à qui leurs titres et même leurs noms devaient paraître ironiques, puisque ces noms et ces titres, empruntés à leurs domaines, étaient l'unique et platonique survivance de leur fortune passée. Mme de Montagu implorait l'Europe pour eux; Stolberg, en Allemagne et en Danemark, lui servit d'écho[5]. Entre elle et le ménage des Stolberg, une intimité très étroite se noua[6]; et la charité laborieuse, parfois héroïque, de Mme de Montagu,

1. Janssen, *op. cit.*, I, p. 268.

2. Janssen, *op. cit.*, I, p. 322.

3. Voir *Anne-Paule-Dominique de Noailles, marquise de Montagu* (Paris, Plon, 1890).

4. *Anne-Paule-Dominique de Noailles*, p. 191.

5. *Id.*, p. 193.

6. *Id.*, p. 201-202 : Mme de Montagu allait une ou deux fois par mois passer la journée à Eutin, chez les Stolberg. « Dieu, lui écrivait Stolberg le 4 décembre 1798, se plaît quelquefois à en user envers nous avec

resplendissait aux yeux de Stolberg comme un fruit de l'arbre catholique, un de ces fruits auxquels l'arbre se juge. « S'il était permis de dire : Je crois, lorsqu'on n'a encore que la foi du cœur, lui écrivait-il un jour, je vous dirais à l'instant : Je suis de votre Église[1]. » C'était le moment où le traité de Campo-Formio arrachait aux cachots d'Olmütz le général La Fayette : il vint en Holstein avec sa femme, sœur de Mme de Montagu[2]. Mme de La Fayette vit Stolberg ; elle observa, dans cette généreuse conscience, les inquiétudes qu'il appelait « la foi du cœur » ; elle sentit combien d'ailleurs il s'aidait lui-même, et par ses lectures, et par ses efforts d'âme. Le *Catéchisme du Concile de Trente*, l'*Histoire des Variations*, l'*Exposition de la doctrine catholique* de Bossuet, étaient les livres familiers de cette pensée souffrante[3] ; et comme il sentait continuer son malaise, il s'imputait à lui-même, aux propres lacunes de sa sanctification, ses « retards de l'autre côté du Jourdain[4] ». Mme de La Fayette, toute vibrante de compassion, lança des appels à M. de La Luzerne, évêque de Langres, et à M. Asseline, évêque de Boulogne, pour qu'ils l'aidassent à vaincre, chez Stolberg, les dernières résistances de la pensée[5]. La réponse aux « seize doutes » de Stolberg remplit tout un volume des œuvres d'Asseline[6] : soit

une délicatesse toute particulière, quand, pour nous faire du bien, il se sert de personnes que nous aimons tendrement. » (*Id.*, p. 205-206.)

1. *Id.*, p. 203-204.
2. *Id.*, p. 210.
3. Janssen, *op. cit.*, I, p. 442 et 501.
4. Janssen, *op. cit.*, I, p. 451.
5. *Anne-Paule-Dominique de Noailles*, p. 211.
6. Asseline, *Œuvres choisies*, publiées par l'abbé Prémorel, VI, p. 127-128 et 133-370. (Paris, Potey, 1823).

qu'elle fût décisive, soit qu'une surabondance de la « foi du cœur » la rendît superflue, Stolberg écrivait le 16 mai 1800 : « Dieu m'a fait miséricorde, à moi et à Sophie, et il fera miséricorde à mes enfants. Il a regardé avec une complaisance indulgente le désir de connaître la vérité, désir que lui-même avait fait naître[1]. » Au jour de la Pentecôte, Stolberg s'agenouillait devant Overberg, dans la chapelle de la princesse Gallitzin, et récitait avec sa femme le *Credo* de l'Eglise romaine[2].

L'émoi produit fut immense. Gœthe marqua beaucoup d'âpreté, mais point de surprise; il avait, peu de temps auparavant, qualifié d'abominable et de monstrueuse, parce que trop imprégnée de christianisme, la préface qu'avait mise Stolberg en tête de sa traduction de Platon[3] : transfuge du paganisme, le comte de Stolberg était peut-être logique en se faisant catholique ; Gœthe ne s'étonnait point. Le philosophe Jacobi fut moins résigné, et mit deux ans à se consoler : qu'un personnage sur qui l'Allemagne pensante avait les yeux s'encombrât désormais d'un ro-

1. Asseline, *op. cit.* , VI, p. 371-373.

2. Janssen, *op. cit.*, I, p. 502. — « Je n'aime pas les gens qui changent d religion », disait plus tard à Stolberg le duc de Saxe-Cobourg. — N moi non plus, Monseigneur, car, si mes pères n'en avaient pas changé, i y a trois cents ans, je n'aurais pas eu la peine d'en changer moi-même. » (*Anne-Paule-Dominique de Noailles*, p. 214.)

3. Baumgartner. *op. cit.*, II, p. 208-211. Gœthe fut d'ailleurs cordia lorsqu'en 1812 Stolberg le revit à Carlsbad (Janssen, *Friedrich Leopol Graf zu Stolberg*, II, p. 208). et plus tard il blâma le pamphlet de Vos (Id., *op. cit.*, II, p. 499). — Voir, sur le platonisme de Stolberg, Janssen *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, I, p. 361-381. — Cf. dans Ringseis *Erinnerungen*, I, p. 210, la mauvaise humeur que témoigna Gœth lorsque le jeune Ringseis, en 1815, lui apprit l'attrait de Clément Bren tano vers le christianisme.

saire et d'un cierge, il y avait là de quoi « faire ricaner l'enfer » ; et Jacobi, même, dans des lettres publiques, mit en doute la loyauté de cette conversion ; puis il finit par se calmer et par publier une explication qui équivalait à une moitié d'excuse[1]. Il y eut des colères plus tenaces ; dix-huit ans s'étaient écoulés lorsque le poète Voss fit imprimer une brochure sous le titre : *Comment Stolberg devint un servile*[2]. Voss se donnait l'air de poursuivre, dans ce pamphlet, la vengeance de la Réforme ; mais il voulait venger, bien plutôt, le paganisme et le rationalisme, offusqués l'un et l'autre par le comte de Stolberg.

En venant à l'Eglise romaine, l'illustre néophyte avait témoigné qu'il prenait le christianisme au sérieux : c'est ce que Voss, et plus tard son admirateur Henri Heine[3], ne lui pouvaient pardonner ; et c'est ce qui valut à Stolberg, inversement, l'indulgence de Klopstock et de Her-

1. Rosenthal, *Konvertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert*, I, 1, 3e édit., p. 23-26 (Ratisbonne, Manz, 1889).

2. Janssen, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, II, p. 497-499. Stolberg préparait une réfutation de ce pamphlet, et se disposait, d'ailleurs, à s'y montrer « tout charité », quand au 5 décembre 1819, la mort le surprit. — Voir, sur ce pamphlet, une page indignée de Gœrres, *Politische Schriften*, V, p. 200-202. — Jacobi et Niebuhr blâmèrent l'attitude de Voss à l'endroit de Stolberg (Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 302) ; Varnhagen, aussi, la jugea sévèrement (Herbst, *Johann Heinrich Voss*, II, 2, p. 189. Leipzig, Teubner, 1876). — L'étroitesse d'esprit de Voss était célèbre. Voir Galland, *Joseph von Gœrres*, p. 321-322 : Perthes, en 1816, se promenait avec Voss, et le nom de Lamotte-Fouqué ayant été prononcé, Voss de s'exclamer : « La clique des prêtres et des valets de nobles l'a séduit, et le rendra catholique tout comme Stolberg. » — « Trop rétréci, disait Gœrres, pour se figurer en ses ressorts intimes le grand mouvement des esprits. Voss l'attribuait à de secrètes pratiques d'une société secrète, que dirigeait, de son embuscade, le vieux de la montagne. » (Galland, *Joseph von Gœrres*, p. 351.)

3. Henri Heine appelle Voss « le plus grand citoyen de la littérature allemande » (*De l'Allemagne*, I, p. 218).

der, dont la religiosité naturelle amnistiait cette fantaisie d'une âme religieuse[1]; c'est ce qui lui assura, surtout, la demi-approbation de certains protestants mystiques, comme Matthias Claudius ou comme Lavater[2]. La théologie rationaliste des Eglises d'Etat avait débilité l'idée chrétienne au sein de la Réforme : ces mystiques souffraient. Le nouveau fidèle de Rome était peut-être un paradoxal, mais il n'était un paradoxal que parce que, comme eux, il avait souffert, et parce que sa foi chrétienne s'était sentie lésée. « Deviens l'honneur de l'Eglise catholique, lui écrivait Lavater. Je vénère l'Eglise catholique comme un antique et majestueux édifice, qui conserve de vieux documents aimés. La chute de cet édifice serait la chute de tout christianisme ecclésiastique[3]. » On eût dit que Lavater, découragé par l'impossibilité d'asseoir sur les maximes de la Réforme un « christianisme ecclésiastique », savait gré à Stolberg d'avoir rendu quelque prestige à une confession religieuse susceptible encore d'encadrer les âmes chrétiennes.

Stolberg, au lendemain de sa conversion, offrait l'exemple, unique dans l'Allemagne d'alors, d'une intelligence armée de toutes les ressources de la culture hellénique, et prête à dépenser ces ressources au service de la pensée catholique. Ayant du grec une connaissance que Gœthe et Schiller lui pouvaient envier, et plus digne dès lors que

1. Rosenthal, *op. cit.*, I, I, p. 27; — et Janssen. *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, II, p. 29.

2. Rosenthal, *op. cit.*, I, I, p. 27-28.

3. Rosenthal, *op. cit.*, I, I, p. 28.

l'un et que l'autre de prier Pallas Athéné, puisqu'il l'eût pu prier dans sa propre langue, il invitait les âmes à déserter la radieuse Acropole et les orientait vers le Calvaire. Platon, en des pages mystérieuses, s'était fait le prophète du Juste souffrant ; Stolberg, son traducteur, allait s'en faire l'apôtre. Nous le retrouverons plus tard écrivant les quinze premiers volumes d'une *Histoire de la Religion de Jésus-Christ*, dans laquelle il devait mettre le monde antique au pied de la croix.

IV

Dans la lutte entre les dieux de la Grèce et l'idée chrétienne, — lutte à laquelle assistaient, en témoins à peu près indifférents, les Eglises officielles de la Réforme, — un second épisode se préparait, dont Frédéric Schlegel allait être le héros. Il développait avec une enthousiaste sécurité ses théories sur la littérature grecque, lorsque surgit à la façon d'un météore, sur l'horizon qui, d'ailleurs, demeurait nébuleux, le *Système de la Science*, de Fichte ; et ce livre força Schlegel de s'amender[1].

1. Haym, *op. cit.*, p. 217-225 et 263. — Lichtenberger, *loc. cit.*, p. 803-805 836-838. — Rouge, *op. cit.*, p. 228-237. — Sur les rapports du romantisme avec la philosophie de Fichte, lire Spenlé, *Novalis. essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, p. 119-133 (Paris, Hachette, 1904). Lorsque, en 1799, Fichte, professeur à l'Université d'Iéna, fut banni pour athéisme, Frédéric Schlegel, un instant, se proposa d'écrire une brochure pour montrer que « le grand mérite de Fichte, c'est précisément d'avoir découvert la religion, et que sa doctrine n'est autre chose que la vraie religion sous forme de philosophie. » (Spenlé, *op. cit.*, p. 262.)

Car, s'il était vrai, comme l'affirmait Fichte, que le monde extérieur, le Non-moi, n'est qu'une création de la liberté du Moi, il devenait assez étrange de réclamer de l'artiste, qui imagine des fictions, cette « objectivité », tant vantée chez les Grecs et tant vantée chez Gœthe, et qui, pourtant, est métaphysiquement impossible. L'unanimité des hommes, pauvres et nobles dupes, ne font qu'imaginer le monde extérieur alors qu'ils croient le regarder; à leur insu, ils créent le Non-moi, alors qu'ils pensent le constater et le saisir; la vie est un perpétuel « subjectivisme[1] »; pourquoi l'art serait-il un « objectivisme »? Frédéric Schlegel, passant bientôt de la philosophie de Fichte à l'idéalisme encore plus absolu de Schelling[2], ne pouvait plus, décidément, maintenir en toute sa rigueur l'esthétique « objectiviste » que la veille il professait, et au nom de laquelle il excommuniait du Parnasse tous les modernes, Gœthe excepté. Il se débrouilla de son mieux parmi ces antinomies; et, Dorothée Veit aidant, il garda son culte à Gœthe, tout en changeant de théorie.

Il professa, désormais, qu'il devait y avoir un art moderne, distinct de l'art ancien, et ayant son *maximum*, non point dans le drame, mais dans le roman, et que ce *maximum* était atteint. Ce point culminant s'appelait *Wilhelm Meister*[3]. Gœthe, en

1. Cf. ce mot de Tieck : « Les êtres sont parce que nous les avons pensés; le monde s'estompe dans un lointain nuage, et la lueur qui éclaire ses profondeurs obscures est celle que nous portons en nous. » (Cité par Denis, *l'Allemagne*, 1789-1810, p. 207-208.)

2. Sur les rapports entre le romantisme et la philosophie de Schelling voir Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne* p. 238-246.

3. Lichtenberger, *loc. cit.*, p. 802-804. — Frédéric Schlegel saluait dans

ce roman, se tient au-dessus de ses personnages ; il garde une ironie supérieure ; c'est un créateur qui n'est pas dupe de ses créations ; et il y a quelque chose de supérieur encore au roman de Gœthe, c'est le Moi de l'écrivain, pertinemment convaincu qu'il ne s'exprimera jamais d'une façon adéquate dans aucune œuvre d'art, si parfaite soit-elle. De même que le Moi absolu de Fichte est en perpétuel devenir et qu'il *doit être* plutôt qu'il n'*est*, de même le Moi de l'écrivain ne conserve son beau caractère de transcendance qu'à la condition que ses œuvres aient quelque chose d'inachevé, et qu'il en ait conscience, et qu'il s'en réjouisse, et qu'il s'en moque[1]. Ainsi se développait, dans les *Fragments* de Schlegel, à l'abri du grand nom de Gœthe, la théorie de l'ironie romantique[2] ; et l'on devine tout de suite que cette théorie d'une suprême perfection servira de passeport à des imperfections innombrables, et qu'elle permettra à de médiocres plumes de s'admirer comme transcendantes parce qu'elles esquisseront,

Wilhelm Meister, dans la Révolution française et dans la *Doctrine de la Science*, de Fichte, les trois grands événements providentiels du siècle. — Novalis, de même, vantait, dans *Wilhelm Meister*, « cette merveilleuse ordonnance qui ne tient nul compte du rang ni de la valeur des objets, pour qui il n'y a ni premier ni dernier, rien de petit et rien de grand » (Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, p. 301).

1. Il y avait une sorte d'harmonie préétablie entre ces théories et le caractère même de Frédéric Schlegel, si nous en croyons le fort joli portrait que trace M. Spahn de Frédéric ; il note, dans ses yeux, sur ses joues, un air de souffrance venant d'une pensée qui ne s'incarne pas, comme elle le voudrait, dans l'expression (Spahn, *Philipp Veit*, p. 16. Bielefeld, Velhagen, 1901). Dorothée, justement, combattait en Schlegel ce penchant à une demi-stérilité volontaire, cette répugnance contre toute extériorisation de ses pensées (Spahn, *op. cit.*, p. 5).

2. Sur la théorie de l'ironie dans Schlegel, voir Haym, *op. cit.*, p. 257-263 ; et cf. Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, p. 116-118.

d'une encre volontairement pâle, des traits volontairement indécis dans un cadre volontairement indéfini. Mais l'ironie finira par avoir un terme; un objet subsistera, que ces auteurs prendront au sérieux; ce sera leur propre Moi : avec une complaisance quintessenciée, ils réfléchiront sur le jeu même de leurs fictions; ils analyseront leurs poésies ou leurs romans au moment même où ils les dérouleront; ils se décriront eux-mêmes en tant que poètes ou que romanciers; ils s'étaleront; et Frédéric Schlegel, qui avait débuté par le culte d'une impassible « objectivité », aboutit à donner, tout à la fois, la définition et l'exemple, dans sa *Lucinde*[1], d'un subjectivisme intempérant, insolent, voire même impudique. De cette définition et de cet exemple, le romantisme allait naître.

Quelque temps auparavant, Schlegel s'affichait comme un dévot exclusif de la poésie antique; et le voilà qui, par un phénomène à peu près unique de conversion littéraire, s'érigeait en évangéliste de la poésie nouvelle[2]. Il fallait du nouveau : pour cette poésie, une religion nouvelle était nécessaire. Les anciens avaient été poètes, parce

1. Voir, sur *Lucinde*, Haym, *op. cit.*, p. 493-518; — Lichtenberger, *loc. cit.*, p. 805-809. — Sur l'admiration de Schleiermacher pour *Lucinde*, voir Dresch, *Gutzkow et la Jeune Allemagne*. p. 183-187 (Paris, Bellais, 1904).

2. Cette évolution des idées de Schlegel est très finement indiquée par Lichtenberger, *loc. cit.*, p. 839-840. — Sur les rapports entre la philosophie de Schlegel et ce qu'on pourrait appeler son art poétique, voir deux curieuses lettres de 1807, l'une de Stolberg (Janssen, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, II, p. 122-123), l'autre de Dorothée, dissuadant son mari d'imprimer ses leçons de philosophie en lui disant : « Ta philosophie est le pouls, l'haleine, l'élément, la force vivante et agissante, qui anime ta poésie, par laquelle elle crée de rechef elle-même une vie nouvelle. Pourquoi veux-tu l'enchaîner par l'impression, de façon qu'elle ne puisse plus se mouvoir et combattre librement? » (Raich, *Dorothea v. Schlegel*, I, p. 220.)

qu'ils possédaient dans leur mythologie un certain nombre de représentations du « divin » ; les modernes à leur tour devaient se créer une mythologie, et Frédéric Schlegel se proposait d'être l'auguste pourvoyeur de symboles, qui rendrait à la poésie moderne les secrets d'une langue divine. C'est ce qu'il appelait, dans sa correspondance avec Novalis, son « projet biblique » ; la religion qu'il rêvait de créer serait « le plus grandiose produit des temps modernes » ; elle « absorberait la Révolution française », comme le christianisme absorba l'Empire romain[1]. Tout en même temps, elle donnerait au romantisme son *Thesaurus*, un *Thesaurus* de belles expressions du « divin » ; et, tandis qu'Auguste-Guillaume, l'ami de Mme de Staël, se faisait, dans ses vastes travaux de critique, l'historien de la poésie moderne, Frédéric, lui, aspirait à en être le Mage.

C'est parmi ses méandres d'esthéticien qu'il rencontra le catholicisme. L'étude approfondie qu'il fit des religions orientales et qui lui a conquis, parmi les philologues, une réputation d'initiateur, le conduisit à pressentir, puis à constater

1. « Je pense fonder une religion, écrivait Schlegel à Novalis, ou tout au moins aider à l'annoncer. Peut-être as-tu plus de talent pour faire un nouveau Christ, qui trouvera en moi son vaillant saint Paul. » (Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, p. 244-245.) — « Schlegel veut être le chef d'une religion nouvelle, écrivait en 1804 Benjamin Constant. Il dit que dans toutes les religions il y a des mystères. En conséquence, il fait semblant de cacher une partie de sa doctrine. C'est dire qu'il montre tout et cache le reste. » (*Journal intime*, édit. Melegari, p. 82.) Benjamin Constant, qui n'aimait pas Frédéric Schlegel non plus que son frère Guillaume, et qui a tracé de lui, en d'autres endroits de son *Journal*, des portraits sarcastiques et même diffamatoires (p. 73 et 83), expliquait d'une façon assez sommaire l'évolution religieuse des Schlegel : « Ils se déclarent pour le catholicisme, écrivait-il, parce que des philosophes protestants se sont moqués d'eux. » (*Op. cit.*, p. 74.)

le fait d'une révélation divine primitive : il en salua l'héritage dans l'Eglise romaine, et il en revendiqua sa part, comme fidèle. C'est le 16 avril 1808, à Cologne, que Frédéric Schlegel et Dorothée, devenue sa femme, donnèrent formellement leur âme à la vieille Eglise [1], Ayant rêvé de créer une religion, ils en recevaient une toute faite.

La publication du livre de Frédéric Schlegel sur la langue et la sagesse des Indiens coïncidait avec cette démarche de sa conscience et en soulignait la portée. Frédéric, à son tour, comme Stolberg naguère, achevait de se dérober à l'admiration systématique de l'hellénisme : il déplorait, au terme de son livre, cette « manière d'étudier les Grecs, exclusive et presque bornée à un jeu, qui, dans le dernier siècle, a trop écarté l'esprit public du sérieux de l'époque antérieure et de la source de toute vérité plus haute »; et puis, il ajoutait : « Ce n'est que la connaissance et la

1. Dès le 25 février 1806, Dorothée écrivait de Cologne à Caroline Paulus : « Tu penses que Frédéric aurait voulu fonder une nouvelle religion ? Vouloir cela, ce n'est pas possible, on ne fabrique pas une religion nouvelle. » (Raich, *op. cit.*, I, p. 164.) Ainsi, dès cette date, cette idée était disparue chez Frédéric; et Dorothée, la même année, pressait Frédéric de se faire catholique : « Ne rendons pas plus insupportable par nos incertitudes intérieures l'incertitude de notre situation extérieure. Que, depuis longtemps, tu es catholique par l'esprit, tout le monde le sait. » (Id., *op. cit.*, I, p. 195-197). La conversion, au 16 avril 1808, fut secrète ; c'est une indiscrétion de presse qui la révéla. (*Sulpiz Boisserée*, I, p. 44-45.) — La cathédrale de Cologne joua, si l'on ose dire, un rôle dans la conversion de Dorothée ; elle écrit sur son journal, en 1805, qu'elle prie mieux dans sa chambre qu'à l'église (I, p. 254), et puis, en 1807, qu'elle a, à la Toussaint de 1806, compris l'amour de Dieu et l'amour pour Dieu dans le dôme de Cologne : « Je puis maintenant prier mieux à l'église que chez moi. L'église m'est maintenant devenue familière. » (I, p. 258.) — Gœthe jugea sévèrement cette conversion (voir Baumgartner, *op. cit.*, III, p. 43-44), — Henri Heine ne la pardonnera pas à Dorothée ; il l'appelle « cette Hélène de la laideur, que le Pâris tudesque venait d'enlever au pauvre docteur Veit » (*De l'Allemagne*, II, p. 258).

considération, tout à fait nouvelle, de l'antiquité orientale, qui pourra, à mesure que nous y pénétrerons plus profondément, nous ramener plus sûrement à la connaissance de ce qui est divin, et à cette force du sentiment, seule, qui peut donner la lumière et la vie à tout art et à toute science. » C'est ainsi que Frédéric Schlegel[1], deux ans avant l'*Histoire des Mythes* de Gœrres, trente ans avant les travaux orientalistes du prêtre Windischmann, pressentait les ressources que pourrait trouver, dans cet Orient où l'éclat de la foi avait commencé de scintiller, l'apologétique chrétienne des temps nouveaux. Mais la vérité, pour Schlegel, ne se séparant pas de la beauté, la science ne se séparant point de l'art, la dogmatique ne se séparant point de l'esthétique, ce qu'il attend encore de cet Orient — son dernier mot l'insinue discrètement, — c'est un renouvellement des sources de l'art; et, quatre ans après, sa pensée va tout entière s'épanouir dans cette *Histoire de la littérature ancienne et moderne*, professée à Vienne, et qui est en quelque mesure pour l'Allemagne ce qu'avait été pour la France le *Génie du christianisme*.

Schlegel présentait à ses auditeurs de Vienne la Bible et le moyen âge, et c'étaient pour l'époque deux nouveautés : il leur faisait admirer, dans la Bible, une source de poésie et d'art qui devait être pour notre temps ce qu'Homère avait été pour l'antiquité[2]; il leur faisait aimer,

1. Frédéric Schlegel, *Werke*, VIII, p. 381-382 (Vienne, Klang, 1846). — *L'Essai sur la langue et la philosophie des Indiens* a été traduit en français par M. Mazure (Paris, Parent-Desbarres, 1837).
2. Schlegel, *Werke*, II, p. 5.

dans le moyen âge, le printemps général de la poésie occidentale [1], et leur faisait comprendre l'architecture gothique en étalant à leurs regards le symbolisme chrétien dont elle est l'imposante traduction [2]. L'exposé qu'il leur donnait des services rendus par le protestantisme à la linguistique et à l'histoire tournait court, brusquement, pour faire place à un réquisitoire dans lequel il accusait la Réforme d'avoir été nuisible aux arts, nuisible à la littérature [3]. Depuis de longues années, Frédéric Schlegel s'était mis en quête du divin pour l'installer à la cime d'un édifice esthétique : il avait en 1808 pris possession du divin; en 1812, il le réintégrait dans l'art ; et l'on eût pu croire que sa tâche était accomplie. Mais Frédéric, à l'issue de cette découverte qui ravissait son âme exaltée, songeait moins, désormais, aux fictions de l'art qu'aux réalités de la vie, et désormais il allait s'occuper, dans son existence longue encore, d'installer le divin à la cime de l'édifice social. Les « orateurs de l'Eglise d'Allemagne » qui combattront, à Vienne et à Francfort, le gallicanisme de Wessenberg, n'auront pas d'auxiliaire plus assidu que Frédéric Schlegel [4] ; il prendra l'initiative de faire connaître Joseph de Maistre à l'Allemagne [5]. A ses théories philosophiques sur la poésie succéderont, dans cette vie nouvelle où l'année 1808

1. Schlegel, *Werke*, II, p. 192-217.
2. Schlegel, *Werke*, II, p. 232-234.
3. Schlegel, *Werke*, II, p. 36-39. — *L'Histoire de la littérature ancienne et moderne* a été traduite en français par William Duckett (Paris, Ballimore, 2 vol., 1829).
4. Voir ci-dessus, livre I, chap. IV.
5. Friedrich, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, I, p. 187-188.

fait entrer Schlegel, des théories philosophiques sur l'histoire ; nous les rencontrerons plus tard, en leur temps ; et, dans cet émule des Bonald ou des Blanc-Saint-Bonnet, on aura peine à retrouver le « grécomane » de jadis [1].

Tandis que Frédéric Schlegel, naguère encore prêtre des dieux de la Grèce, consacrera ses vingt dernières années à l'apologie de l'Eglise, son frère Auguste-Guillaume, lui, ne quittera jamais une attitude indécise. On l'avait vu, en 1799, dédier à Gœthe une élégie sur l'art grec, dans laquelle il conjurait l'Olympien de Weimar de montrer à son époque la route du vieux Parnasse [2], et puis, en 1800, par un brusque soubresaut, célébrer en un poème « l'alliance de l'Eglise avec les arts », et signifier ainsi une sorte de congé aux prestiges de l'hellénisme [3]. Sur le Parnasse devenu solitaire, les arts gisaient oubliés ; et du haut du ciel l'Eglise venait à eux, elle les conjurait de renoncer à leurs antiques idoles, à jamais détrônées ; elle s'offrait à les servir en même temps qu'ils la serviraient ; elle les enrôlait pour sa gloire, et, deux ans avant le *Génie du christianisme*, la poésie de Guillaume Schlegel scellait cette alliance, pour l'éternité... On eût pu

1. Le P. Baumgartner, dans l'article du *Kirchenlexikon* intitulé *Deutsche Litteratur* (III, p. 1586-1591. Fribourg, Herder), fait finement remarquer que les littérateurs convertis au catholicisme ont souvent mis la poésie au second plan pour se consacrer à des études plus exclusivement religieuses : c'est l'une des causes qui expliquent qu'au point de vue littéraire les catholiques allemands aient souvent paru voués à une certaine infériorité.

2. Auguste-Guillaume Schlegel, *Poetische Werke,* II, p. 5-23 (Heidelberg, Mohr et Zimmer, 1811). — Sur Auguste-Guillaume Schlegel (1677-1845), voir Gœdeke-Gœtze, VI, p. 6-16.

3. Auguste-Guillaume Schlegel, *Poetische Werke*, I, p. 84-97.

croire, alors, qu'il allait se faire catholique : il recommandait à la Vierge Marie l'âme de la petite Augusta Bœhmer[1] ; l'Annonciation[2], la Vierge des Sept Douleurs[3], l'Assomption[4], lui inspiraient des sonnets tout parfumés de piété ; mais l'ascendant de Mme de Staël le retint dans la Réforme. Il écrivait encore à Mathieu de Montmorency, en 1811, que le culte protestant ne répondait pas à son cœur, et qu'en se prosternant devant la chapelle de Notre-Dame des Ermites, il avait entendu un appel[5]... Avec le temps, l'appel s'assourdit, et lorsque, en 1827, le baron d'Eckstein, à Paris, imprimera dans son journal que Schlegel est « à demi catholique », l'ancien chantre de l'Eglise sautera sur sa plume et publiera une brochure entière pour démentir cette opinion comme une calomnie[6]. C'est ainsi que les deux Schlegel, dont la jeunesse s'était pareillement dévouée au service des dieux de l'Olympe et qui l'un et l'autre avaient quitté ces dieux, mourront, l'un, en 1828, catholique intransigeant et satisfait, l'autre, en 1842, protestant tiède et mécontent ; mais leurs deux consciences, si différemment traitées par la destinée, étaient l'une et l'autre des pupilles du romantisme, puisque, en définitive, c'était le romantisme qui avait amené Frédéric au catholicisme, et le roman-

1. Auguste Guillaume Schlegel, *op. cit.*, I. p. 144-145.
2. Id., *op. cit.*, I, p. 269.
3. Id., *op. cit.*, I, p. 275.
4. Id., *op. cit.*, I. p. 276.
5. Mme Charles Lenormant, *Coppet et Weimar : Mme de Staël et la grande duchesse Louise*, p. 194-202 (Paris, Lévy, 1867).
6. *Berichtigung einiger Missdeutungen* (Berlin, Reimer, 1828). Rapprocher de cet opuscule la critique assez âpre qu'il fait de l'art des Nazaréens dans ses *Leçons sur l'histoire et la théorie des beaux-arts*, traduction Couturier de Vienne, p. 350-351 (Paris, 1830).

tisme, aussi, qui avait condamné l'âme d'Auguste-Guillaume à souffrir, impuissante et dépaysée, lans ce protestantisme où s'attardaient ses indolentes nostalgies.

III

Le romantisme allemand fut longtemps ignoré ›n France[1]. Mme de Staël le connut peu ; nos romantiques à nous ne le soupçonnèrent point. Le ivre de *l'Allemagne*, d'Henri Heine[2], sous l'apparence de tracer un tableau de ce mouvement, ıous en donne une caricature, fort amusante l'ailleurs. Les historiens contemporains de la lit-

1. Ni Mme de Staël, ni Saint-Chamans, qui lui répond dans l'*Anti-roantique,* ne connaissent le romantisme allemand. Il en est de même de ›cole de Hugo, qui en restera toujours à Gœthe et à Schiller (Louis Bertrand, *a Fin du classicisme et le Retour à l'antique dans la seconde moitié du* VIIIe *siècle et les premières années du* XIXe *en France*, p. 367. Paris, achette, 1897). — « Le romantisme français ne doit rien au romansme allemand, parce qu'il l'a presque complètement ignoré... Le risme de nos romantiques ne doit à peu près rien à celui des mantiques allemands. » (Joseph Texte, *Etudes de littérature euro-ienne*, p. 205 et 219. Paris, Colin, 1898). Cf. Brandes, *l'Ecole romantique en rance*, trad. Topin, p. 56-59. (Berlin, Barsdorf, 1902.) — Il semble que Allemagne, au contraire, se soit préoccupée avec quelque passion ı romantisme français : voir, par exemple, sur la portée relieuse de notre romantisme, les polémiques entre Huber d'une ırt, Gutzkow et Laube d'autre part, en l'année 1833 (Dresch, *utzkow et la Jeune Allemagne*, p. 130), et les lettres très curieuses, extrêmement malveillantes, échangées entre Gœthe et Sulpice oisserée au sujet de *Notre-Dame de Paris,* de Victor Hugo, « cette uvre grimaçante, dit Boisserée, ramassée avec le plus grossier arbitraire ns les ordures des rues moyen-âgeuses de la ville de Paris », et dont ethe à son tour conclut que les talents français sont « en putréfaction » *ulpiz Boisserée,* II, p. 573-575).

2. Qu'il fut pourtant, lui aussi, disciple du romantisme, c'est ce que ontre Saint-René-Taillandier, *la Jeune Allemagne*, p. 396.

térature allemande ont hérité de la malveillance de Heine : on dirait qu'ils ne pardonnent point au romantisme d'avoir acheminé vers l'obédience catholique un groupe d'intelligences allemandes[1] ; et la colère mal dissimulée qu'ils ressentent leur cache l'intérêt psychologique de ces évolutions religieuses.

Vous trouvez, à l'origine de cette école, — et Frédéric Schlegel en est à cet égard un exemplaire accompli, — l'individualisme le plus débridé, le plus anarchique, qui fut jamais[2]. Les mœurs des romantiques n'ont même point l'excuse de se présenter au public comme une sorte de laisser aller de la bonne nature ; elles affectent, avec audace d'être une déclaration de guerre à la société ; et comme l'Allemand, même en ses débauches, a besoin d'érudition, la philosophie de Rousseau fournit le théorème dont ils déduisent leurs dévergondages. Schlegel lit la *Stella* de Gœthe, où s'étale une bigamie toute sereine et toute cordiale et cela paraît à Schlegel d'une « haute moralité[3] »

Les romantiques avaient beaucoup appris à

1. M. Brandes, par exemple, *Die deutsche romantische Schule*, p. 10 (Leipzig, Veit, 1901), est fort en colère contre les romantiques, parce qu'ils ont diminué les femmes qui furent mêlées à leur vie, et qu'il les ont rendues, tour à tour, romantiques, repentantes et catholiques.

2. On connaît l'attitude morale des premiers couples de romantiques : Frédéric Schlegel et Dorothée, Auguste Schlegel et Caroline, Schleiermacher et Henriette Herz. — Leur politique est révolutionnaire comme leur morale : Schlegel glorifie la République démocratique et le suffrage des femmes ; Novalis rêve d'une nouvelle Saint-Barthélemy dont les despotes seraient victimes.

3. Haym, *op. cit.*, p. 874. — « Mon père n'a jamais rien fait pour moi dit Lucie dans *Stella*, et je lui pardonne de nous avoir abandonnées, ma mère et moi, car la liberté est au-dessus de tout pour l'homme. » (*Stella* acte I, dans le *Théâtre* de Gœthe, trad. Théophile Gautier fils, I, p. 223 Dans la première rédaction de la pièce, Fernand devenait bigame, et, au moment de la chute du rideau, embrassait les deux femmes.

l'école de Gœthe, et ils avaient beaucoup retenu [1]. Ils pouvaient se demander, même, si la « liberté » de mœurs dont Gœthe avait donné l'exemple n'avait point fécondé son génie. Ses aventures de cœur, en effet, étaient comme les brouillons de ses livres : une fois la mise au net achevée, il faisait avec son sentiment comme on fait avec un brouillon ; il le supprimait. Immortaliser les femmes qu'il avait aimées était son moyen, à lui, de prendre congé d'elles ; c'est en prolongeant leur nom sur les lèvres des hommes qu'il déshabituait ses propres lèvres de le murmurer et son propre cœur d'y trouver attrait ; et, comme dommages-intérêts pour la foi qu'elles avaient mise en lui, il leur jetait, superbe, quelque part de sa gloire littéraire. Les pages qu'il leur consacrait étaient vraiment des délivrances ; et l'on pourrait, reprenant ici le mot d'Aristote sur le sens duquel les esthéticiens discuteront à jamais, dire qu'en racontant ses passions, Gœthe s'en « purgeait ». Il abolissait le passé de son âme par là même qu'il le fixait en chefs-d'œuvre. Comme, dans le développement d'un Moi si sagement économisé, rien ne devait être perdu, il importait que le public eût le bilan successif de ses expériences sentimentales ; ces bilans étaient souvent d'inoubliables livres ; et, pareil à Jupiter qui savait bien que les mortelles de son choix ne manqueraient point à ses caprices, cet autre Olympien, qui faisait sur Doro-

1. Même un catholique comme Eichendorff restera fidèle, jusqu'à la fin de sa vie, au culte de Gœthe, considéré comme le héros de la poésie allemande (Keiter, *Joseph von Eichendorff, sein Leben und seine Dichtungen*, p. 15. Cologne, Bachem, 1887).

thée Veit l'impression d'un dieu, avait confiance, lui aussi, que toujours des femmes se rencontreraient pour être les esclaves de son génie. C'était ériger l'inconstance du cœur en un moyen de production littéraire. Pauvres âmes désertées, hier choyées comme des idoles, et froissées aujourd'hui comme des épreuves d'imprimerie, de quoi se seraient-elles plaintes ? Gœthe ne se dispensait de leur continuer son propre culte qu'en les proposant au culte de la postérité.

Mesurez l'effet de ce magnifique « égotisme » sur des âmes de jeunes gens qui peuvent se donner l'illusion que leurs infidélités mêmes attesteront en eux, non point seulement la « liberté » de l'homme, mais le droit souverain du génie. Par surcroît, assez frottés de philosophie pour savoir que le Moi s'affirmait en reconnaissant sa suprématie sur le Non-moi, les éphèbes du romantisme conviaient la métaphysique elle-même à rassurer leurs consciences : changer de maîtresses ou bien, pour les femmes, changer d'amants, c'était, à chaque vicissitude des cœurs ou des sens, élargir, étendre, amplifier la souveraineté du Moi sur le Non-moi ; il semblait que les fantaisies de la chair rendissent plus intense la conscience du Moi ; c'est ainsi que don Juan se mettait à l'école de Fichte pour faire taire ses derniers scrupules[1].

Frédéric Schlegel, en signalant dans *Wilhelm Meister* l'œuvre par excellence des temps modernes et en faisant de ce roman une sorte de

1. Même les romans d'Eichendorff, si chrétienne qu'en soit l'inspiration, ne sont pas exempts d'une certaine sensualité, qui choquait Lamotte-Fouqué (Keiter, *Joseph von Eichendorff*, p. 41).

Bible, acheva de déranger les imaginations juvéniles. Car, tandis que Schiller félicitait Gœthe de n'avoir point attardé dans le « fantaisisme » cet aventureux Wilhelm et de l'avoir, pourtant, préservé du « philistinisme », les jeunes romantiques, qui prenaient dans *Wilhelm Meister*, tout ensemble, des leçons de conduite et des leçons de littérature, eurent une façon romantique de lire leur Bible[1]. *Lucinde*, de Schlegel ; *Florentin*, de Dorothée Veit; *Sternbald*, de Tieck ; *Henri d'Ofterdingen*, de Novalis ; les *Episodes de la vie d'un fainéant*, d'Eichendorff, sont des imitations de *Wilhelm Meister*, dans lesquelles le « fantaisisme » déborde[2] ; et les romantiques copiaient le héros de Gœthe, non seulement dans leur littérature, mais dans leur propre vie[3].

De là leur curiosité morbide, parfois essoufflée, le plus souvent languissante, mais inquiète toujours ; de là leur mélancolie, d'autant plus prolixe en ses plaintes qu'elle s'essaie plus vainement à verser de vraies larmes ; de là, enfin, l'aspect spécial qu'affectait en eux le sentiment de la perfectibilité indéfinie, héritage du XVIIIe siècle. Ce sentiment ne mettait point en branle leurs éner-

1. Baumgartner, *op. cit.*, II, p.402 ; — Keiter, *Joseph von Eichendorff*, p. 36.

2. « Leur pêle-mêle d'intrigues et d'amourettes, dit spirituellement M. Denis, nous fait l'effet d'une gageure où des professeurs d'esthétique se battent les flancs et se montent l'imagination pour se prouver à eux-mêmes qu'ils ne sont pas des *économes.* » (*L'Allemagne*, 1789-1810, p. 214.)

3. Comment d'ailleurs, peu à peu, leur admiration pour *Wilhelm Meister* se tempéra de réserves ; comment Novalis accusa Gœthe d' « athéisme poétique » ; et comment Schlegel finit par écrire que c'était là « un roman contre le romantisme » ; comment enfin *Henri d'Ofterdingen*, de Novalis, en même temps qu'une imitation de *Wilhelm Meister*, aspire à en être la contre-partie, c'est ce qu'on peut lire dans des pages excellentes de M. Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique*, p. 301 et suiv.

gies, mais seulement leurs rêveries ; il ne devenait point, pour eux, un maître d'optimisme, mais une source de déceptions [1]. Un perpétuel mirage de l'antique âge d'or flottait à leurs regards, et il leur plaisait que ce ne fût qu'un mirage; ils aimaient mieux avoir à désirer que d'être admis à posséder [2]; ils se complaisaient à aspirer, et semblaient détester de respirer. Voguer sans but, voguer encore et toujours vers quelque chose d'encore et toujours vague, c'était là leur rêve, c'était là leur vie [3]. Mme Ricarda Huch qui, dans son livre récent sur l'efflorescence du romantisme, semble conquise par ces jeunes révolutionnaires, ne peut se défendre, pourtant, de les appeler des « hommes crépusculaires » (*Dämmerungsmenschen*) [4]; et la définition est merveilleusement exacte. Ils ne songeaient qu'au bonheur et ne cessaient de jouer à cache-cache avec lui; et la Fortune ne pouvait leur faire plus de plaisir qu'en se comportant à leur endroit comme une de ces coquettes qui lutinent sans trêve et qui ne cèdent jamais. « Telle est la destinée de l'homme, lit-on dans *Sternbald :* si l'objet dont il se réjouit s'approche de lui et lui saisit la main, il lui arrive souvent de s'effondrer comme s'il prenait la main de la mort [5]. »

1. C'est par là que le romantisme se relie à la philosophie de Herder, qui, par sa conception de l'histoire, exclut toute finalité, et qui considère l'humanité comme un bouton dont la fleur doit éclore ailleurs.

2. De même en amour : voir, sur la sentimentalité et la sensualité romantiques, une analyse vraiment pénétrante dans Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, p. 51-59.

3. Sur la philosophie romantique du vagabondage et de l'oisiveté, voir Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique*, p. 309.

4. Ricarda Huch, *Blüthezeit der Romantik*, p. 103. (Leipzig, Hæssel, 1899).

5. Tieck. *Sternbald*, édit. Minor, p. 119; cf. p. 131, des déclarations analogues dans la lettre de Sternbald à Sébastien.

Ainsi raisonnaient les romantiques : ils mettaient leur contentement à être de perpétuels mécontents.

Sternbald, le héros de Tieck, oriente toute son existence, comme vers une « lune[1] », vers une fillette inconnue qui certain jour lui demanda des fleurs et qui disparut brusquement, tandis que résonnait un mystérieux cor de chasse; et, tout le long du livre, les résonances de l'invisible cor de chasse scanderont les vagabondes rencontres du rêveur avec la fillette inconnue[2]. Et c'est étrange à dessein, bizarre avec méthode, et systématiquement mythique : cela se passe entre ciel et terre. Et il faut que le rêveur soit toujours inassouvi, qu'il aille d'insuccès en insuccès; car l'Infini ne saurait se fixer : l'Infini, pourchassé par cette rêverie somnambulique[3] qui serait désolée de l'attraper, vagabonde par devant elle, toujours plus loin qu'elle et toujours plus vite qu'elle; c'est un Infini qui multiplie les manèges et nous dirions presque les niches, qui s'avance et puis qui s'évade, qui laisse croire qu'il est tout et qui s'amuse à jouer au Néant.

Mais, à vrai dire, était-ce bien l'Infini? Les

1. Comparer, dans *Henri d'Ofterdingen*, de Novalis, le rôle que joue la mystique fleur bleue (Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique*, p. 314-317).

2. Tieck, *Sternbald*, édit. Minor, p. 141, 163, 405. — Comparer, dans le roman que publie Eichendorff en 1815 : *Ahnung und Gegenwart*, les types de Léontin, Victor, la comtesse Romana (Keiter, *Joseph von Eichendorff*, p. 38); et dans son roman : *Dichter und ihre Gesellen*, publié en 1834, les types de Victor et d'Otto. (Keiter, *op cit.*, p. 75.)

3. « Un Pascal un peu somnambule, et qui n'entre que très rarement dans la région des certitudes où se complaît son frère », c'est ainsi que M. Maurice Mæterlinck définit Novalis. (*Les Disciples à Saïs et les Fragments de Novalis*, traduits de l'allemand et précédés d'une introduction, par Maurice Mæterlinck, p. LV. Bruxelles, Lacomblez, 1895.)

romantiques croyaient le chercher, tout au moins le concevoir ; ils ne concevaient que l'indéfini, ils ne trouvaient que l'inachevé[1]. Métaphysiquement parlant, il n'y avait pour eux que deux attitudes : ou bien admettre, finalement, une démarche de l'Infini à l'endroit de leurs âmes, c'est-à-dire la révélation chrétienne, et saluer, dans leur course vers l'inconnu, cette messagère accourue au-devant d'eux, et qui ne demandait qu'à leur être familière ; ou bien passer outre, continuer à courir, et s'enlizer dans le nihilisme. Et de même, moralement parlant, il n'y avait pour eux que deux attidudes : ou bien ériger en souverain le Moi individuel, dont Fichte faisait le créateur du Non-moi, c'est-à-dire la seule réalité ; ou bien accepter, pour ce Moi qu'exaltait leur emphase, un guide et un juge qui lui fût supérieur, et ce serait l'Eglise romaine. Car, en dépit des admirables efforts de Schleiermacher pour créer avec la poussière rationaliste un protestantisme nouveau, c'était sous sa forme catholique que le christianisme, en cette époque de transition, semblait encore digne de quelque maîtrise et susceptible de quelque prestige.

Henri de Kleist[2] et Zacharias Werner[3] symbolisent à souhait, par leurs deux carrières, cette

1. « L'essence propre de tout art romantique, — a dit Eichendorff, qui connaissait bien l'école puisqu'il y appartenait, — c'est le sentiment profond de mélancolie (*Wehmuth*) au sujet de l'inaccessibilité et de la fragilité de la beauté terrestre, et, par suite, une curiosité toujours insatisfaite. » (Keiter, *Joseph v. Eichendorff*, p. 13.) — Voir une fine analyse de la mentalité romantique dans Brandes, *Die deutsche romantische Schule*, p. 229.

2. Sur Bernard Henri Guillaume de Kleist (1777-1811), voir Gœdeke-Gœtze, VI, p. 96-104

3. Sur Frédéric Louis Zacharie Werner (1768-1823), voir Gœdeke-Gœtze, VI, p. 90-95.

sorte d'oscillation du romantisme entre l'Eglise romaine et le néant. Ils étaient, tous deux, protestants d'origine.

Kleist eut toujours une tendresse pour l'esthétique catholique : à la chapelle de la Cour, à Dresde, il avait admiré les pompes du culte. « Notre service divin est nul, écrivait-il, il ne parle qu'à la froide raison; une fête catholique parle à tous les sens. Seulement une goutte d'oubli, et je serais devenu catholique[1] ». Il allait même, dans sa *Penthésilée*, jusqu'à s'abandonner à la contemplation du mystère eucharistique[2]. Mais il demeura pour l'Eglise un spectateur du dehors : les émotions qu'il y trouvait ou qu'il y pressentait ne faisaient qu'exciter encore, sans le satisfaire, son rêve maladif de jouissances qui ne conservaient à ses yeux tout leur prix que si elles se refusaient à lui. Il en vint à se tuer avec sa maîtresse. « Nous rêvons à des prairies célestes, à des soleils à la lueur desquels, avec de longues ailes à nos épaules, nous nous promènerons » : voilà l'adieu de Kleist à la vie. Sa maîtresse de faire écho : « Souvenez-vous, écrit-elle, des deux êtres étranges qui bientôt vont commencer leur grand voyage de découvertes[3]. » Henri de Kleist et Henriette Vogel, en se tuant, ne prennent congé du monde dans lequel ils vivent, que pour affirmer leur foi dans la pluralité des mondes. Ils ne se suppriment point, ils changent d'air. Ils s'éloignent de cette terre comme on s'écarte de

1. Brandes, *Die deutsche romantische Schule*, p. 316.
2. Brandes, *op. cit.*, p. 328.
3. Brandes, *op. cit.*, p. 328.

son clocher natal, pour voir du pays. Le suicide de Werther était une défaillance : « La nature a ses bornes, gémissait-il. Elle peut jusqu'à un certain point supporter la joie, la peine, la douleur ; ce point passé, elle succombe. » Werther voulait n'être plus ; Kleist et son amie veulent élargir l'horizon de leur vie. Le suicide de Werther était un appel à la mort ; leur suicide, à eux, est un saut dans l'indéfini, dans un indéfini où ils seraient fort marris de ne point revivre[1].

Cela se passait en 1813. A peu près à cette même date, ces mêmes aspirations romantiques qui avaient engagé Kleist dans le chemin de la mort engagaient Zacharias Werner dans le chemin de la cléricature. Tout jeune, Werner priait Rousseau ; il rêvait de substituer à l'année chrétienne un calendrier nouveau, dont le point de départ serait le 2 juillet, date de la mort du philosophe ; et ses premières poésies, fourmillantes d'impiétés, étaient affublées d'une vignette à la mode du temps, représentant le Deuil qui s'accoudait sur l'urne tombale de Rousseau. Mais, pour cette « religion de la Nature » qu'il aspirait à fonder, il jugeait une symbolique nécessaire : il la construisait tant bien que mal ; il en prenait certains éléments à la maçonnerie, certains autres au catholicisme ; et c'est ainsi qu'au moment même où dans son drame sur Luther il jetait le

1. Rapprocher de ce récit — puisque, au demeurant, nous réunissons ici les noms de Kleist et de Werner — les pages du plus récent ouvrage consacré à Werner, sur le mélange de mysticisme, d'érotisme, et de l'idée de la mort chez les romantiques (Félix Poppenberg, *Zacharias Werner, Mystik und Romantik in den Söhnen des Thals*, p. 51 et suiv. (fascicule des *Beiträge zur germanischen und romanischen Philologie*. Berlin, Vogt, 1893).

gant à l'Eglise, Werner admettait le catholicisme à lui procurer des plaisirs d'imagination, ou plus simplement des sensations[1]. C'étaient les heures pieuses de ce libertin; elles ne semblaient pas annoncer une conversion : danser comme un petit chien au sifflet du Pape répugnait à Werner. Elles annonçaient, moins encore, une vocation cléricale; dire la messe lui paraissait une besogne d'âne. La réputation de Werner avait d'ailleurs son éloquence; il avait fait l'essai de trois femmes légitimes, sans parler des « péripatéticiennes du Palais-Royal », par lesquelles, s'il en faut croire Henri Heine, il se laissait volontiers « faire la chasse » lorsqu'il séjournait à Paris[2]. « Je suis la seule loi dans la nature entière : à cette loi, tout obéit. Tout se soumet à mon caprice; le monde vivant et le monde inanimé sont suspendus aux chaînes que mon esprit gouverne. C'est de moi que tombe la lumière dans la nuit ténébreuse : la vertu n'existe que parce que je l'ai pensée. » Ainsi parle William Lovell, dans un roman de Tieck[3]. Assurément Zacharias Werner, entre 1800 et 1809, eût volontiers signé cette déclaration; il eût même pu ajouter que la vertu n'exis-

1. On peut lire, sur la première période de Zacharias Werner, « le mage du drame », une intéressante étude de Philarète Chasles, *Etudes sur l'Allemagne au* XIXe *siècle*, p. 103-150 (Paris. Amyot, 1861). *Luther* et les autres œuvres dramatiques de Werner font l'objet d'un chapitre dans l'*Allemagne* de Mme de Staël (partie II, chap. XXIV; édit. Garnier, p. 309-321). *Luther* était pour Beyle le vrai drame moderne, celui qui se rapproche le plus de Shakespeare (Brandes, *l'Ecole romantique en France*, p. 58).

2. Heine, *De l'Allemagne*, I, p. 353, et II, p. 257. Heine, qui ne ménage pas les sarcasmes à Werner, raconte que sa mère se figurait, durant sa grossesse, être la mère de Dieu.

3. Sur la philosophie de Lovell, voir Haym, *op. cit.*, p. 43-45.

tait pas, puisqu'il ne la « pensait » point[1]. Il n'y a d'ailleurs qu'à lire, sur ses péchés, ses déclarations ultérieures, si l'on se sent, pour l'en absoudre, une indulgence de confesseur : autrement, mieux vaut les ignorer. Werner s'en fut à Rome et continua ses exubérantes fredaines : « Même sur les saintes collines, écrivait-il plus tard, j'ai été criminel : j'ai déshonoré Rome et me suis déshonoré moi-même[2] ».

Subitement, en 1810, le monde diplomatique, où Werner était légendaire, apprit qu'il se faisait catholique ; en 1811 et en 1812, qu'il suscitait des conversions ; en 1813, que, revenu en Allemagne, il entrait au séminaire[3]. Et les uns parlaient d'un coup de la grâce, merveilleusement confirmé par la vue du miracle de saint Janvier ; les autres, d'un coup de folie. L'an 1815 trancha la question. La diplomatie européenne, réunie à Vienne en Congrès, se pressait aux sermons enflammés d'un prêtre qui s'accusait de ses propres péchés avant de dénoncer ceux des autres, qui s'érigeait en trompette du jugement de Dieu[4] et

1. C'est l'époque où Werner, à Varsovie, travaillait activement contre la communauté rédemptoriste de Saint-Benno, fondée par le bienheureux Hofbauer, et bientôt fermée par la Prusse (Haringer, *Vie du Bienheureux Clément-Marie Hofbauer*, p. 143, n. 1).

2. Dans une apostille testamentaire de septembre 1812, Werner déclarait qu'il ne faisait pas de confession publique parce qu'il était un pestiféré, et parce que les herbes médicinales contenues dans ses écrits rebuteraient, s'il révélait sur quel champ elles avaient poussé.

3. Dalberg, en avril 1809, avait donné à Werner, en même temps qu'à Jean-Paul Richter, une pension annuelle ; et quatre ans après, Werner venait demander à Dalberg d'être prêtre. Werner quittant Rome interpellait le Tibre : « Ne me pousse pas dans la tombe, ô Tibre, afin que je puisse, une fois encore, rencontrer mon Rhin, et que je chante à mon peuple avec une langue de flammes. »

4. L'expression était du P. Hofbauer (Haringer, *Vie du Bienheureux Hofbauer*, p. 205)

qui parlait si bien en prophète que parfois il prêchait en vers : cet Augustin doublé d'un Savonarole, ce « saint Jean dans le désert, exhortant le peuple au repentir[1] », n'était autre que Werner. « Les chantres du Christ n'ont jamais été des fats », criait-il à ses anciens amis romantiques ; et il leur demandait de ne point se borner à conter fleurette à l'Eglise, et de se conduire en vaillants chrétiens[2]. D'aucuns parmi ses auditeurs devaient marquer dans l'histoire de l'Eglise : tel ce Laurent Studach qui désertait, à la voix de Werner, les études de médecine pour se vouer à la théologie et qui devait être, plus d'un demi-siècle après, le premier évêque catholique de la

1. L'expression est de Sébastien Brunner.

2. *Les Souvenirs du Congrès de Vienne*, écrits par le comte de la Garde-Chambonas et publiés par le comte Fleury (Paris, Vivien, 1901), retracent d'une façon très pittoresque (p. 392) l'impression produite par Werner à Vienne : on se racontait qu'il avait été frappé de la grâce devant la cathédrale de Saint-Etienne en voyant sortir un prêtre avec le viatique, qu'il avait abjuré à Saint-Pierre, vécu deux ans dans un ermitage au pied du Vésuve ; le matin, on allait entendre le nouveau saint Paul en chaire ; le soir, on applaudissait au théâtre ses drames de jeunesse : *Attila*, *Luther*, *le Fils de la Vallée;* et du haut de la chaire, Werner, maigre et blême, lançait de ses yeux caves et de sa voix caverneuse l'anathème contre ses propres drames. — Cf. sur ces prédications, Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens*, III, p. 331-333. — Dorothée Schlegel, dans sa correspondance, fut longtemps très sévère pour Werner ; en 1813, encore, elle lui déniait presque tout talent (Raich, *op. cit.*, II, p. 139 et 231). Son caractère aussi lui déplaisait ; apprenant en 1814 qu'il était devenu prêtre, elle écrivait : « Puisse le Saint-Esprit l'ordonner en vraie simplicité et en humilité ! Je n'ai toujours aucune confiance en lui. » (II, p. 265.) Elle le vit pourtant ; et malgré ses façons de priser, son dialecte berlinois, ses révérences affectées et ses énigmatiques paupières, l'extérieur de Werner lui déplut moins qu'elle ne l'avait craint (II, p. 275). Enfin, en 1815, séduite comme tout le monde, elle écrit à ses fils que Werner prêche bien (*trefflich*) (II, p. 325) ; et, le 16 mars 1816, elle écrit à Frédéric : « Les prédications de Werner, ici, continuent de faire *furore;* des gens s'y rendent qui, de mémoire d'homme, n'allaient pas à l'église ; ils ont des invectives contre lui, mais ils reviennent toujours ; les gens distingués dînent à six heures du soir, uniquement pour entendre le sermon. » (II, p. 339.)

presqu'île scandinave depuis la Réforme[1]. Mais, romantique toujours, et cédant à cette humeur inquiète qui était la marque de l'école, Werner émigrait bientôt dans le clergé régulier, et s'en allait se faire novice chez les Rédemptoristes de Vienne, sous la direction du célèbre P. Hofbauer. Au cours de cette étape, il fut surpris par la mort. La vie des romantiques laïques était une série d'essais; la vie de ce romantique ecclésiastique, si étrange qu'en 1897 elle a pu faire l'objet d'un poème épique, s'achevait en une suite de noviciats.

Kleist et Werner sont aux deux pôles du romantisme. La plupart de leurs coreligionnaires littéraires n'avaient point assez de logique pour atteindre à l'un ou à l'autre de ces pôles : ils restaient plutôt à mi-chemin, entre l'un et l'autre. Mais rester à mi-chemin, c'était déjà avoir fait une moitié de route vers le catholicisme. Car, dans cette crise, — crise morale non moins que littéraire, — que traversait l'élite de l'intelligence allemande, l'alternative se dessinait entre l'obédience romaine et l'agnosticisme absolu. Les romantiques étaient des incroyants, ou des demi-catholiques, ou même des catholiques pour tout de bon; mais ils ne voulaient point être des protestants. Ces licencieuses consciences, lasses d'elles-mêmes jusqu'à la nausée, s'en prenaient à la Réforme, coupable d'après elles d'avoir, trois siècles plus tôt, donné le premier branle à certaines licences.

1. Haringer, *op. cit.*, p. 207.

Tieck, dans *Franz Sternbald*, reprochait au protestantisme de n'avoir produit qu'un intellectualisme vide ; et il montra bientôt de si vives sympathies à l'idée catholique, qu'on a pu se demander s'il n'était pas mort en fidèle de Rome[1]. Tout au début du romantisme, Novalis[2], en ses griefs contre la Réforme, était plus décisif encore : le fragment qu'il écrivait sur la chrétienté est l'un des hommages les plus formels rendus à l'idée d'autorité religieuse et d'unité religieuse[3]. Le protestantisme, pour Novalis, n'aurait dû être qu'un régime passager, un épisode révolutionnaire : la Réforme a eu tort de vouloir se perpétuer. Puis la philosophie est venue, qui a rabaissé l'homme dans l'échelle des êtres, en prodiguant,

1. On a discuté si Tieck se fit catholique et allégué, en faveur de cette opinion, le témoignage de sa femme (Rosenthal, *Konvertitenbilder*, I, I, p. 410, note); en dépit de ce qu'on peut pressentir de religiosité catholique dans sa *Geneviève* (Haym, *op. cit.*, p. 470 et suiv.), il est certain que Tieck ne mourut pas catholique. Mais il défendait volontiers le catholicisme contre son beau-frère Nicolas Mœller, le futur professeur de Louvain, qui se fit lui-même catholique en 1804 (Rudolf Kœpke, *Ludwig Tieck, Erinnerungen aus dem Leben des Dichters*, I, p. 192 et suiv., Leipzig, Brockhaus, 1855) ; et la femme et la fille aînée de Tieck se firent aussi catholiques (Rosenthal. *op. cit.*, I, I, p. 410, note). On peut penser que Henri Heine visait en quelque mesure les sympathies catholiques de Tieck lorsqu'il écrivait avec son habituel persiflage : « M. Tieck dégénéra de fruit en fleurs, redevint presque un enfant. » (Henri Heine, *De l'Allemagne*, I, p. 210.) — Voir, sur Jean-Louis Tieck (1773-1853), Gœdeke-Gœtze, VI, p. 28-45.

2. Sur Frédéric de Hardenberg, dit Novalis (1772-1801), voir, outre les deux thèses de M. Spenlé, Gœdeke-Gœtze, VI, p. 48-52.

3. Sur l'histoire de ce fragment, publié pour la première fois en 1826, d'une façon incomplète d'ailleurs, par Frédéric Schlegel dans la quatrième édition des œuvres de Novalis, et publié intégralement en 1880 par M. Raich (*Novalis Briefwechsel mit Friedrich und Aug. Wilhelm, Charlotte und Caroline Schlegel*, Mayence, Kirchheim, 1880), voir Spenlé, *Novalis devant la critique*, p. 85-90 (Paris. Hachette, 1903), et Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, p. 274 et suiv. — A n'en juger que d'après la partie publiée par Schlegel, Novalis aurait rêvé, purement et simplement, d'un retour au catholicisme ; les pages publiées par Raich élaborent le rêve d'une Eglise nouvelle. Voir, sur cette palingénésie, Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique*, p. 283-296.

sous le prétexte de diffusion des lumières, ses sarcasmes salissants. Mais l'anarchie où l'esprit humain s'effondre présage une prochaine renaissance de la religion ; l'esprit de Dieu va recommencer de planer sur les eaux[1]. Et Novalis rêve d'une Europe ressuscitée, réconciliée derechef dans la foi en Jésus, sous les auspices d'un catholicisme nouveau, qui ne serait plus à vrai dire le catholicisme, mais qui serait moins encore le protestantisme[2]. Il esquissait ce beau songe au début de 1800, au moment où l'Eglise catholique allemande était en pleine dislocation : un certain renouveau de l'idée catholique semblait coïncider, en Allemagne, avec l'effritement de l'organisme catholique[3]. En France, au contraire, vers la même époque, la publication du *Génie du Christianisme* et la conclusion du Concordat étaient deux faits contemporains l'un de l'autre : le renouveau de

1. Novalis en vient à faire l'éloge des Jésuites : « Heureusement pour l'ancienne constitution de l'Eglise, un ordre se rencontra, nouvellement fondé, qui s'attacha, avec une pénétration et une ténacité admirables, à la monarchie papale et à la régénération de sa puissance. »

2. Novalis d'ailleurs mourut protestant ; mais son frère cadet Karl de Hardenberg, poète lui aussi, se fit catholique (Voir Spenlé, *Novalis devant la critique*, p. 16 et 25-26).

3. « Certes, écrivait Montalembert en 1831, c'est un événement plus grand et plus singulier qu'on ne pense que l'existence d'un pareil écrit à une pareille époque, et la postérité admirera avec raison comment, tandis que le faux libéralisme marchait invincible et impuni à la conquête du monde, il s'est élevé dans un coin obscur de la Saxe une voix solitaire de vaincu, pour prophétiser la chute et l'impuissance de ce géant, pour célébrer le grand édifice qui surgirait de ses ruines ; une voix de protestant pour chanter les gloires méconnues et l'avenir éternel du catholicisme. Novalis eut un mérite que le comte de Maistre seul peut lui disputer, celui de sentir tout le vide et le néant des idées du XVIII[e] siècle au moment de leur plus éclatant triomphe, et celui plus grand encore de ne pas désespérer du salut du monde et de découvrir ce salut dans le retour à l'unité catholique. » (*Œuvres complètes*, VI, p. 387 et suiv. Paris, Lecoffre, 1861.)

l'idée, en France, coïncidait avec la réviviscence de l'organisme.

VI

Évoquer à l'occasion du romantisme germanique la mémoire de Chateaubriand n'est point s'aventurer en un rapprochement arbitraire. Les romantiques allemands constatèrent, par leur propre expérience, le « génie » du catholicisme, en empruntant à la vieille religion leurs inspirations et en acclimatant leurs âmes en plein moyen âge ; et, par leur activité littéraire elle-même, ils démentaient cette assertion de Herder, que, « parmi les os des martyrs, le son des cloches et des orgues, les encensoirs et les prières indulgenciées, aucune Muse ne réside[1] ». Sans oublier, comme on l'a fait trop souvent, les nécessités philosophiques qui inclinaient vers l'Eglise romaine la juvénilité romantique, sans prétendre que le catholicisme n'ait été rien de plus, pour les hommes de cette génération, qu'un caprice d'artistes, il faut reconnaître que c'est dans leurs rêveries d'esthètes et dans l'exercice de leur métier littéraire qu'ils entrevirent, en faveur de l'ancienne foi, ces « raisons du cœur », que la raison ne soupçonne point. Le cœur d'ailleurs, chez beau-

1. Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, livre XIX, chapitre 6. (cf. trad. Quinet, III, p. 422.) *Les Idées sur la philosophie* sont de 1784; plus tard Herder, surtout vers la fin de sa vie, au moment où il fit son *Cid*, se familiarisa avec la liturgie, les légendes, hymnes et prières catholiques (Voir Baumgartner, *op. cit.*, II, p. 27-52 et 439).

coup, s'arrêtait en route, comme la raison même; et l'un des derniers d'entre eux, — catholique de naissance, celui-là, et catholique de pratique, — Joseph de Eichendorff[1], put déplorer, plus tard, que l'école romantique, en son ensemble, se fût trop contentée d'une « nouvelle mythologie chrétienne[2] ».

Un étrange petit récit, qu'il publia en 1819 sous le titre : *la Statue de marbre*[3], semble symboliser, sous les voiles dont l'imagination romantique aimait la parure, le retour de la poésie vers les sources chrétiennes. Florio, épris de l'Olympe et spécialement de Vénus, est entraîné par une dame, qui ressemble à Vénus, dans les splendeurs païennes d'un beau château : l'art antique y prodigue ses charmes, et semble les y prostituer. Mais des changements de décor surviennent : par la vertu d'un coup de baguette, voici que Florio.

1. Sur ce personnage (1788-1857), voir, outre l'ouvrage cité de Keiter Hermann-Anders Krüger, *Der junge Eichendorff* (Oppeln, Maske, 1892). — Ce sont les poésies d'Eichendorff qui commencèrent de révéler le catholicisme à l'historien Guillaume Martens, qui se convertira en 1857 et deviendra directeur du séminaire de Pelplin (Rosenthal, *Konvertitenbilder* I, III, p. 249).

2. « La poésie les avait conduits devant le portique de l'église catholique, devant le sanctuaire caché dans la broussaille et depuis longtemps oublié; rien de surprenant, donc, s'ils considérèrent surtout comme esthétique leur mission qui, pour une bonne part, était une mission morale et si, au lieu de l'Eglise visible et vivante, ils se contentèrent, fréquemment, dans une pénombre rêveuse, d'une simple symbolique poétique de cette Eglise, d'une nouvelle mythologie chrétienne. » (Cité par Keiter *Joseph von Eichendorff*, p. 10-11). — C'est aussi l'avis du peintre converti Guillaume Schadow, *Der moderne Vasari*, p. 175 (Berlin, Hertz, 1854) il explique que les romantiques ont plutôt reconnu la beauté du christianisme que son caractère rédempteur et éternellement vrai, et qu'ils l'utilisèrent trop comme d'autres utilisent les vieux mythes (Cité dans Rosenthal, *Konvertitenbilder*, I, I, p. 304).

3. *Das Marmorbild* (Joseph Freiherrn v. Eichendorff's *sämmtliche Werke*, III, p. 105-152. Leipzig, Voigt et Günther, 1864). — Cf. Keiter *Joseph v. Eichendorff*, p. 45-50.

ayant à côté de lui le poète chrétien Fortunato, n'aperçoit plus qu'un amoncellement de ruines. Florio avait assisté à la descente annuelle de Vénus; mais Fortunato chante la victoire d'une autre image de femme, « qui tient, la prestigieuse, un enfant dans ses bras : et une pitié céleste pénètre le monde entier. » Florio, c'est le classique; Fortunato, c'est le romantique. Dès le lendemain du poème de Schiller sur *les Dieux de la Grèce* et des *Elégies romaines* de Gœthe, un Fortunato s'était rencontré, pour saluer comme une Muse, et même comme quelque chose de plus, « la femme qui tient, la prestigieuse, un enfant dans ses bras »; il s'appelait Novalis. On avait quelque gêne en Allemagne, depuis la Réforme, pour nommer et célébrer cette femme, que la piété populaire du moyen âge avait si chaudement aimée. Les mystiques protestants du XVIIe siècle l'avaient exaltée avec quelque gaucherie sous les traits de la « Divine Sophie » ou de l' « Eternelle Sagesse »; Herder s'était presque excusé, lorsque dans *Terpsichore* il avait publié des vers d'un Jésuite sur la Vierge[1]. C'en fut fait, en 1800, de cet étrange respect humain : les *Hymnes à la Vierge*, de Novalis, ramenèrent sur les lèvres des poètes le nom de Marie, et familiarisèrent derechef avec le culte de Marie les imaginations allemandes. Novalis faisait beaucoup mieux que de s'appliquer à un jeu de symbolisme[2], et les *Hymnes au Christ*,

1. Spenlé, *Novalis. essai sur l'idéalisme romantique*, p. 272-273.
2. Sur les efforts d'une certaine critique protestante pour dénier toute portée religieuse aux *Hymnes à la Vierge*, voir Spenlé, *Novalis devant la critique*, p. 83-84.

chantés par le même poète[1], exprimaient avec une profondeur toute nouvelle, comme l'écrivait naguère le romancier Théodore Fontane, l' « aspiration des âmes vers la Croix[2] ».

Novalis, d'ailleurs, fut une exception d'élite : en général, les romantiques, pour trouver la Vierge et les saints, remontent dans le moyen âge plutôt qu'ils ne montent au ciel[3]; et c'est un caractère de ce réveil catholique, d'avoir été en quelque mesure une tentative archéologique[4]. Gœthe avait eu plus d'intelligence du passé que les écrivains de notre XVIIIe siècle classique : il avait, dans les *Affinités électives*, introduit un décor gothique[5]; la cathédrale de Strasbourg lui avait, dès 1772, inspiré une belle page[6] ; la féodalité lui avait paru digne d'un beau drame[7]. Trop aristocrate, cependant, pour apprécier tout ce qui s'épanouit de l'âme populaire

1. Dans les *Hymnes au Christ*, on retrouve cette sorte d'attachement sentimental à la personne de Jésus, qui caractérisait la doctrine des frères Moraves, jadis familière au jeune Novalis (Voir Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique*, p. 10-11 et 266-270).

2. Cité dans Wyzewa, *Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1900, p. 402.

3. Exception faite, aussi, pour Aug.-Guill. Schlegel ; cf. ci-dessus p. 192.

4. Voir Haym, *op. cit*,. p. 121-122, 643 et 822 et suiv. — Novalis aussi, d'ailleurs, remonte à ses heures dans le moyen âge, par exemple, lorsqu'il mène Henri d'Ofterdingen dans un château gothique et lui donne, dans ce cadre, la révélation de la croisade (Spenlé, *Novalis, Essai sur l'idéalisme romantique*, p. 323-324).

5. Cf. Baumgartner, *op. cit.*, III, p. 80.

6. Gœthe, *Von deutscher Baukunst*, édit. Kürschner, tome XXV, p. 173-183 ; et p. 149-169, la préface de Witkowski. — Cf. *Poésie et Vérité*, livre IX (dans les *Mémoires*, trad. Carlowitz, I, p. 214-216). — Encore faut-il remarquer qu'en attribuant cette cathédrale au « génie » d'Erwin de Steinbach, Gœthe en parle trop, peut-être, comme de l'un de ces chefs-d'œuvre de l'architecture moderne qui traduisent plutôt l'art d'un architecte que l'âme d'un peuple. Voir Baumgartner, *op. cit.*, I, p. 113-114.

7. Encore faut-il tenir compte, au sujet de ce drame, d'une observation très pénétrante du P. Baumgartner : « Gœtz de Berlichingen, écrit-il, c'est le costume du moyen âge, ce n'en est pas l'esprit ; c'est, au contraire, l'esprit individualiste. » Baumgartner, *op. cit.*, I, p. 78-79.)

dans les œuvres poétiques ou architecturales du moyen âge et pour aimer ce que cet art et cette littérature eurent, si l'on ose dire, de démocratique, il laissait beaucoup à faire au romantisme[1]. Arnim, Brentano, Gœrres, révélèrent au XIXe siècle naissant l'Allemagne littéraire d'antan ; les frères Boisserée, de leur côté, révélèrent l'Allemagne artistique.

D'Heidelberg, en 1804, le mythologue Creuzer[2] écrivait à Clément Brentano : « Si maintenant[3], dans mes solitaires promenades au milieu des grandioses ruines du château, je sens la petitesse de notre moderne Allemagne, j'ai l'impression très vive que cette ville est le site propice pour des hommes qui portent dans leur cœur la grande Allemagne de jadis, qui peuvent concevoir en sa profondeur la vieille poésie romantique et la faire revivre d'une façon digne d'elle[4]. » Creuzer ne parla pas en vain : la ville devint, trois ans durant, l'élue du romantisme, et ces rapides années

1. On peut noter, aussi, une demi-compréhension du moyen âge dans la préface mise par Schiller à la traduction de l'*Histoire de l'Ordre de Malte* de Vertot : « Le regard de mépris que nous jetons d'ordinaire sur cette période de superstition, de fanatisme, d'esclavage intellectuel, trahit moins le noble orgueil de la *force* ayant conscience d'elle-même que le triomphe mesquin de la *faiblesse*, qui se venge par une raillerie impuissante de la honte dont elle n'a pu se défendre à la vue d'un mérite plus élevé... Les héros du moyen âge sacrifiaient à une croyance qu'ils prenaient pour la sagesse même, et qui n'avait sur eux un tel pouvoir que parce qu'elle était, à leurs yeux, leur sagesse, leur sang, leur vie et leur avoir. Quelque mal instruite que fût leur raison, ils obéissaient héroïquement à ses plus hautes lois ; et pouvons-nous, nous, leurs descendants raffinés, nous vanter de faire à notre sagesse la moitié des sacrifices qu'ils faisaient à leur folie ? » (Schiller, *Œuvres historiques*, trad. Regnier, I, p. 564. Paris, Hachette, 1860.)

2. Sur Georges-Frédéric Creuzer (1771-1858), voir Gœdeke-Gœtze, VI, p. 209-211.

3. Sur Brentano (1778-1842), voir Goedeke-Goetze, VI, p. 52-63.

4. Diel et Kreiten, *Clemens Brentano*, I, p. 206-207 (Fribourg, Herder, 1877).

furent fécondes. C'est à Heidelberg qu'Arnim et Brentano achevèrent, en 1805, la composition d'un livre révélateur, qui porte un titre bien romantique : *l'Enfant au cor enchanté*[1]. Les poésies populaires où l'Allemagne du moyen âge avait tout à la fois épanché son imagination et affiné sa conscience étaient soigneusement recueillies par les deux chercheurs, poètes eux-mêmes ; et c'était, grâce à eux, une Allemagne morte qui recommençait de parler. Sortie d'un silence séculaire, cette morte ne se lassait plus d'être éloquente : elle parlait par les lèvres de Gœrres, du haut de la chaire universitaire d'Heidelberg ; elle parlait par sa plume, dans l'écrit qu'en 1806 il intitulait : *les Livres populaires allemands*[2]. Elle continuait de s'épancher, en 1808, dans le journal l'*Einsiedlerzeitung*, que publiaient, à Heidelberg encore, Arnim et Brentano[3] ; elle allait bientôt s'équiper et s'armer — d'une armure moyen âge — dans les poé-

1. Gœthe publia le compte rendu de l'*Enfant au cor enchanté* (*des Knaben Wunderhorn*) dans la *Literaturzeitung* d'Iéna ; il souhaite que ces chants soient portés de bouche en bouche ; alors le livre pourra se perdre, « parce qu'il sera passé dans la vie et la culture de la nation » (Diel et Kreiten, *op. cit.*, I, p. 206-207). — *L'Enfant au cor enchanté*, écrit Henri Heine, « renferme les fleurs les plus délicates de l'esprit allemand ». (*De l'Allemagne*, I, p. 316.) — « Je connais le livre presque par cœur, écri- Longfellow ; de tous vos livres allemands il est celui qui produit sur mon imagination la plus profonde et la plus magique influence » (Diel et Kreiten, *op. cit.*, I, p. 205.) — Une édition en a été donnée en 1873-1876 par Birlinger et Crecelius (Wiesbaden, Killinger).

2. *Die teutschen Volksbücher. Nähere Würdigung der schönen Historien Wetter und Arzneybüchlein, welche theils innerer Werth, theils Zufall Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Zeit erhalten hat* (Heidelberg, 1806). Voir Galland, *Joseph von Gœrres*, p. 121-128 (Fribourg, Herder, 1876), et surtout Franz Schultz, *Joseph Görres als Herausgeber, Litterarhistoriker, Kritiker im Zusammenhange mit der jüngeren Romantik*, p. 84-124 (Berlin, Mayer et Müller, 1902).

3. Gœdeke-Gœtze, VI, p. 73-74. — Le jeune Ringseis, le futur médecin de Louis de Bavière, envoyait à ce journal des poésies où s'exhalait sa fougue religieuse et patriotique (Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 89).

sies de chevalerie par lesquelles un descendant de réfugiés français, La Motte-Fouqué[1], devait se faire un nom dans la littérature germanique ; et déjà, dès 1809, cette Allemagne revivifiée animait de son souffle un des disciples de Gœrres, le catholique Joseph d'Eichendorff, dont le jeune lyrisme s'essayait à célébrer l'insurrection du Tyrol contre l'étranger.

Arnim et La Motte-Fouqué étaient protestants ; Gœrres et Brentano, catholiques d'origine, étaient à cette date éloignés de l'Eglise, le premier par les synthèses philosophiques où se complaisait sa pensée, le second par l'indolence de son vouloir et le laisser aller de ses mœurs. Mais, comme si c'était retrouver le catholicisme que de retrouver la vieille Allemagne, Voss les pourchassa de ses polémiques et les força de quitter le terrain : ils furent accusés de jésuitisme ; c'étaient « des natures de singes, habituées de Lorette » ; qu'avaient-ils à faire à Heidelberg[2] ? « C'est une peine inutile, écrivait tristement Gœrres, de planter des fleurs avant que vienne le printemps : le rigoureux hiver possède aussi sur les esprits une sorte de droit[3] ! » Le bruit que faisait Voss n'était point stérile : Schelling, alors plus éloigné du catholicisme qu'il

1. Pour mesurer l'ascendant de La Motte-Fouqué (1777-1843 : Gœdeke-Gœtze, VI, p. 115-131), lire une curieuse lettre que lui adressait plus tard Cousin : « Je suis plébéien, La Motte-Fouqué ; mais mon âme est à jamais enchaînée à l'idéal de chevalerie héroïque et chrétienne, que vous avez souvent peint avec tant de charme. » (Barthélemy Saint-Hilaire, *Victor Cousin*, I, p. 147, Paris, Hachette, 1895). — Voir, sur Fouqué, un article de M. Hallberg, *Revue politique et littéraire*, 1873, p. 135.

2. Diel-Kreiten, *op. cit.*, I, p. 237-246. — En particulier, Voss, dans le *Morgenblatt* de Cotta, trouvait une confirmation de ses soupçons de « jésuitisme » dans ce fait qu'Arnim et Creuzer tenaient sur les fonts baptismaux catholiques une fille de Gœrres.

3. Galland, *Joseph von Gœrres*, p. 135.

ne le devait être en sa vieillesse, prenait parti contre ces jeunes médiévistes[1] ; Gœthe, qui d'abord les avait encouragés dans un retentissant compte rendu, s'attiédissait à vue d'œil[2]. Et, si peu catholique que fût Arnim, si peu dévots que fussent alors Gœrres et Brentano, l'âme germanique était invitée à rentrer dans sa tombe, de peur que l'Eglise, cette autre morte, ne ressuscitât avec elle.

Mais, à ce moment même, dans leur commun sépulcre, une autre brèche s'ouvrait. La poésie de Guillaume Schlegel sur l'alliance entre l'art et la religion, les articles de Frédéric Schlegel sur le symbolisme religieux qui convenait aux beaux-arts, avaient éveillé dans la jeunesse allemande certaines préoccupations mi-esthétiques, mi-religieuses. Une ville existait sur le Rhin, véritable leçon de choses léguée par un passé lointain, et qui confirmait éloquemment, par ses merveilles d'art, les théories allemandes des Schlegel, les théories françaises d'un Chateaubriand[3] ; c'était Cologne. Un prêtre, Wallraf, s'était fait nommer par l'autorité française inspecteur des antiquités de la ville; il profitait de ce titre pour sauver d'innombrables trésors artistiques et pour former des collections qui devaient être, bientôt, les révélatrices du moyen âge et les éducatrices du goût nouveau. Dans le sillage de Wallraf, des jeunes gens se disposaient à travailler : Bertram et les

1. Diel-Kreiten, *op. cit.*, I, p. 245.
2. Diel-Kreiten, *op. cit.*, I, p. 245.
3. Chateaubriand, en 1824, souscrira six exemplaires de la publication de Sulpice Boisserée sur Cologne (*Sulpiz Boisserée*, I, p. 432).

deux frères Boisserée [1] s'attardaient en de solitaires promenades [2], à l'ombre du chevet de Saint-Géréon ou de Saint-Severin, coins de silence et d'archaïsme, qui leur semblaient être des symboles de la patrie germanique endormie.

Dominés par ces impressions d'art et d'histoire, ils prirent en 1803 le chemin de Paris, s'installèrent rue de Clichy, dans l'ancien hôtel du baron d'Holbach, allèrent voir, un peu partout, les objets d'art, que ramenait en France la victoire de nos armées, et firent la connaissance de Frédéric Schlegel [3].

L'intelligence qu'ils avaient de la cathédrale de Cologne les aida à comprendre Notre-Dame, que Schlegel appréciait peu [4] : ils se firent, à leur tour, les maîtres de ce maître, le guidèrent avec piété dans notre cathédrale, et lui promirent de plus beaux ravissements, s'il venait voir les églises du Rhin. Ainsi commencèrent, pour les Boisserée, de longues années de vagabondages esthétiques, durant lesquelles, parcourant la France, la Belgique, l'Allemagne, ils recherchaient dans les boutiques de bric-à-brac, dans les cloîtres où il n'y avait plus de moines, dans les églises où Dieu n'était plus, de vieilles peintures, de vieilles statues, de vieux émaux. Schlegel les accompagnait, notait au jour le jour ses trouvailles d'art ; et les Bois-

1. Sur Sulpice Boisserée (1783-1854) et Melchior Boisserée (1786-1851), voir le Recueil de lettres publiées en 1861, par la veuve de Sulpice, sous le titre : *Sulpiz Boisserée*, en deux volumes (Stuttgart, Cotta). L'historien Böhmer appelait ce recueil un trésor de la nation (Janssen, *Böhmer's Leben und Briefe*, III, p. 401).

2. Sur le souvenir que plus tard ils gardaient de ces promenades, voir la lettre de Bertram à Sulpice Boisserée, du 11 mai 1811 (*Sulpiz Boisserée*, I, p. 127).

3. *Sulpiz Boisserée*, I, p. 23 et suiv.

4. *Sulpiz Boisserée*, I, p. 27.

serée glanaient, à travers tant de ruines, les trésors dont le ciseau et le pinceau germaniques avaient jadis fait hommage au catholicisme [1]. Mais Cologne restait leur centre : ils exhumèrent le fameux tableau dont aujourd'hui s'enorgueillit la cathédrale, le *Dombild* [2], et le firent installer, dès 1810, dans une chapelle de l'édifice inachevé, comme un gage d'avenir. Ils ne travaillaient point pour une gloriole d'amateurs, mais pour la gloire de Dieu et de l'Allemagne. Sulpice Boisserée, en 1810, risqua le voyage d'Heidelberg [3] avec sa collection. Voss avait imposé silence aux antiques chansons : mais, lorsque les antiques madones se présentèrent, le romantisme leur fit fête. Les *Muses* de Fouqué, le *Musée allemand*, de Schlegel, les célébrèrent [4].

1. C'est de quoi, plus tard, Henri Heine se moquait : « Frédéric Schlegel et son ami M. Joseph Gœrres couraient, dans toutes les vieilles villes du Rhin, après des restes de vieux tableaux et de gothiques morceaux de sculpture allemande, qu'on révérait aveuglément comme de saintes reliques » (*De l'Allemagne*, I, p. 211). — Les impressions de voyage de Schlegel sont réunies au tome VI de ses *Œuvres* (Vienne, Klang, 1846).

2. On peut lire une jolie description de ce *Dombild*, sous la plume de M. Louis Gillet, dans le *Correspondant* du 25 janvier 1905, p. 362-363. — Voir, dans Raich, *Dorothea Schlegel*, I, p. 265-266, les trois sonnets écrits en 1806 par Dorothée sur le *Dombild*.

3. Canova vit, en 1815, la collection Boisserée à Heidelberg ; il écrivait : « Ces anciens maîtres savaient toujours ce qu'ils voulaient faire, ils avaient toujours la nature en vue, le principe religieux leur donnait de l'élévation, et ils allaient droit à leur but. Si, de ces maîtres, on fait encore un pas en avant, on arrive à Raphaël ; au contraire, si de Rubens et des autres modernes on fait un pas en avant, l'on perd absolument le chemin et l'on tombe jusque dans la caricature. L'esprit humain ne pouvant jamais s'arrêter, il faut donc retourner à ces anciens peintres en y apportant tous les avantages de l'art moderne. » (*Sulpiz Boisserée*, II, p. 91.) — Victor Cousin, qui vit à Heidelberg, en 1817, la collection des Boisserée, en donne une jolie description (*Revue des Deux Mondes*, 1er août 1866, p. 607-611). — Sulpice Boisserée négocia tour à tour avec la Prusse et le Wurtemberg la vente de sa collection (*Sulpiz Boisserée*, II, p. 89-90, 104-105, 128-130, 137-141, 160-161, 190 ; il finit par la vendre au roi de Bavière, en 1827, pour la collection de Schleisheim (I, p. 494), et elle passa, en 1836, à la Pinacothèque de Munich.

4. *Sulpiz Boisserée*, I, p. 178-179. — Dès 1809, Frédéric Schlegel demanda

Cela pourtant ne suffisait pas à Sulpice : il briguait pour elles une génuflexion de l'Olympien qui, dans sa tour d'ivoire de Weimar, régentait le goût public[1]. Gœthe se fit longtemps prier, puis accepta d'accueillir Boisserée ; il ne parla d'abord que par monosyllabes, se fit ensuite complaisant, introduisit à la Cour ce pèlerin de l'art religieux, et une correspondance s'engagea, jusqu'à la mort de Gœthe, entre Gœthe et les Boisserée[2].

« Vous seul parmi les Allemands, écrivait à Gœthe Sulpice Boisserée, avez le don de désigner à l'attention et à la connaissance de tous, tout ce que vous voulez, même ce qu'il y a de plus épineux, de plus mystérieux, ce qui semblait relégué dans le cercle étroit des dévots et des savants[3]. » Gœthe laissait dire, acceptait que Boisserée le qualifiât de « miroir prophétique de l'époque », et voyait se confondre l'intérêt de sa propre gloire et l'intérêt de l'art gothique ressuscité. Il fit avec les Boisserée, en 1815, un voyage sur le Rhin[4] ; il en rendit compte, dans un article fort détaillé[5], et fonda

le concours des Boisserée pour sa revue *Europa* (*Sulpiz Boisserée*, I, p. 62-63).

1. Voir dans *Sulpiz Boisserée*, II, p. 1-5, la première lettre de Sulpice à Gœthe, du 8 mai 1810; I, p. 111-113, le récit fait à Melchior (lettre du 3 mai 1811) de sa première entrevue avec Gœthe à Weimar, et des réponses monosyllabiques qu'il a reçues : *Ja, ja, schön, merkwürdig ;* I, p. 117, sa lettre triomphante à Bertram, du 10 mai 1811 : « Toutes les objections du vieillard contre l'origine nationale de l'architecture gothique sont maintenant muettes. »

2. La correspondance remplit tout le tome II du recueil intitulé : *Sulpiz Boisserée.*

3. *Sulpiz Boisserée*, II, p. 21 (lettre du 20 décembre 1812). — Cf. *Sulpiz Boisserée*, I, p. 295-296, une lettre de Frédéric Schlegel à Sulpice Boisserée sur l'impression que peuvent produire sur le public les sympathies actives de Gœthe.

4. *Sulpiz Boisserée*, I, p. 249 et suiv. : les conversations de Gœthe au cours de ce voyage sont notées avec détail dans les lettres de Sulpice.

5. Gœthe, édit. Kürschner, tome XXXI (publié par Witkowski), p. 221-231 :

même une revue pour s'y occuper, de longues années durant, de l'art et des antiquités de la région rhénane[1]. C'est dans ce périodique que les publications de Georges Moller, François-Hubert Müller, Sulpice Boisserée, sur les divers édifices gothiques de l'Allemagne, seront tour à tour présentées au public allemand[2], et Gœthe mettra quelque coquetterie à rappeler que, dès 1771, visitant la cathédrale de Strasbourg, il avait laissé battre son cœur pour l'art gothique[3]. Mais en Gœthe, lors même qu'il admirait l'esthétique chrétienne, le vieil homme survivait toujours, ce vieil homme qui, dans la ville d'Assise, s'en allait contempler une ruine païenne et négligeait la « triste église de saint François[4] ». Il ne pouvait se défendre, même en présence de ces édifices intimement chrétiens des bords du Rhin, d'une mauvaise humeur soupçonneuse à l'endroit du christianisme. Les bonnes Vierges qui parlaient au cœur des Boisserée ne faisaient que piquer le dilettantisme de Gœthe : il voulait bien qu'on prêtât au fameux *Dombild* une grande attention, mais il craignait qu'on n'exaltât cette œuvre outre mesure, et que, par une « mys-

Gœthe parle tour à tour de la collection Wallraf à Cologne, de la collection Pick à Bonn, de la collection Stædel à Francfort, du musée grand-ducal à Darmstadt, de la collection Boisserée à Heidelberg ; et il exprime l'espoir de faire bientôt un voyage dans la haute vallée du Rhin, pour avoir l'idée complète d'un *vollständiges Deutschtum*.

1. Sur cette revue : *Ueber Kunst und Altertum*, voir la préface de Düntzer au tome XXIII de Gœthe, édit. Kürschner, p. XII et suiv.

2. Gœthe, édit. Kürschner, t. XXX (publié par Alfred Gotthold Meyer et Georg Witkowski), p. 272, 414, 487, 492, 552. — Sur le succès qu'eut à Weimar l'ouvrage des Boisserée sur la cathédrale de Cologne, voir *Sulpiz Boisserée*, II, p. 343.

3. Gœthe, édit., Kürchner, t. XXX, p. 492 et suiv. — Cf. ci-dessus, p. 212, n. 6.

4. Gœthe, *Œuvres*, trad. Porchat, IX, p. 171.

tique enthousiaste », on ne la désignât à l'antipathie des connaisseurs intelligents [1]. Sulpice, en lisant ces lignes, se put souvenir de ce que lui écrivait jadis Dorothée Schlegel : « Rien de ce que pourront dire les connaisseurs et les gens distingués, lui déclarait-elle, ne vaudra l'impression de ces simples qui, à Cologne, récitent devant le *Dombild* un *Pater Noster* pour l'artiste et aussi, certainement, pour les fidèles lutteurs qui ont arraché cette image à la poussière et à l'oubli [2] ». Les madones dont les Boisserée s'étaient faits protecteurs n'étaient-elles pas, à charge de revanche, leurs protectrices ? Et les ambitions des Boisserée, sereines comme leur foi, s'exaltaient avec le succès : tandis qu'ils promenaient en Allemage, pour les offrir à la vénération de ceux qui avaient des yeux pour voir, les saintes richesses par eux exhumées [3], ils rêvaient qu'un jour le peuple allemand, à son tour, se fît pèlerin, pour aller admirer, dans les villes où les futaies gothiques avaient pris racine, ces merveilles d'une architecture méconnue.

1. Gœthe, édit. Kürschner, XXXI, p. 229. — Sulpice Boisserée, d'ailleurs, se montre toujours satisfait et approbateur de ce qu'écrit Gœthe (Voir *Sulpiz Boisserée*, II, p. 121, 141) ; l'indépendance du caractère n'était peut-être pas, chez lui, à la hauteur de l'esprit d'initiative. Voir la visite de Gœrres à Sulpice (*Sulpiz Boisserée*, II, p. 144), et les critiques de Dorothée Schlegel sur les « flagorneries » de Sulpice à l'endroit de Gœthe, ci-dessous, p. 239, n. 4.

2. Raich, *Dorothea Schlegel*, I, p. 419. — Rapprocher le mot du vieux sacristain de la cathédrale à Sulpice Boisserée, en 1829 : « Si vous n'aviez rien fait que de nous installer le *Dombild* dans notre cathédrale, ce serait déjà assez » (*Sulpiz Boisserée*, I, p. 547).

3. C'est en voyant la collection Boisserée que le futur historien Böhmer découvrit la nouvelle conception « Allemande-chrétienne ». (Janssen, *Böhmer's Leben und Briefe*, I, p. 50.) — Le baron de Stein, en 1817, visitait avec ferveur la collection, s'intéressant surtout à la partie historique (*Sulpiz Boisserée*, II, p. 164), et promettait plus tard aux Boisserée de leur chercher, pour leurs publications sur Cologne, des appuis financiers en Westphalie (*Sulpiz Boisserée*, I, p. 392-393).

Les Boisserée, dès 1810, voulaient l'achèvement de la cathédrale de Cologne; en 1811, ils essayèrent d'y intéresser Madame Mère et Marie-Louise[1]; en 1814, ils émurent en faveur de leur projet le futur Frédéric-Guillaume IV[2], et les générations successives s'attachèrent à ce beau songe, aujourd'hui réalisé. L'Allemagne ignorait à cette époque, — ne l'ignorions-nous pas nous-mêmes? — que l'art gothique est d'origine française[3]: il apparaissait comme un produit indigène de la vieille terre germanique; et s'agenouiller dans ces augustes édifices, c'était faire acte de piété filiale envers les ancêtres. Or, c'était, en même temps, faire acte de catholicisme. Les Boisserée donnaient à leurs compatriotes une leçon vivante d'apologétique catholique[4].

C'est de quoi Gœthe finit par s'inquiéter; et pour réagir, il insérait dans un même fascicule de sa revue, entre son fameux récit de la fête catholique de Saint-Roch à Bingen[5] et quelques pages sur l'architecture gothique, une sentence de condamnation, rédigée par son ami Meyer, contre l'esthétique religieuse des peintres contem-

1. *Sulpiz Boisserée*, I, p. 149-150 et 157.

2. *Sulpiz Boisserée*, I, p. 216-219 : à l'occasion de ce voyage princier, Sulpice entretint le ministre Ancillon de la fondation à Cologne d'un grand musée national d'antiquités allemandes.

3. Les recherches contemporaines ont prouvé, d'une façon qui semble décisive, l'origine française, et non point allemande, de l'art gothique : voir Dehio, *Revue archéologique*, septembre 1900. p. 204-219, et Enlart, *Mélanges Paul Fabre*, p. 264. (Paris, Picard, 1902.)

4. Lorsqu'il fut question de vendre à la Prusse la collection Boisserée, Dorothée Schlegel, le 5 mars 1817, écrivait à Sulpice : « Peut-être ces tableaux ouvriront-ils les yeux aux Berlinois, et seront-ils convaincus qu'on n'a pas besoin de faire une nouvelle religion pour en avoir une. » (Raich, *Dorothea Schlegel*, II, p. 411.)

5. Gœthe, *Mémoires*, trad. Carlowitz, II, p. 359-372.

porains[1] : ce verdict agressif, qui s'intitulait : *l'* « *Art moderne allemand, chrétien et patriotique* », apparaissait plus tard à Henri Heine comme la revanche des dieux païens, dont la colère se réveillait. Devant cette colère, continue Heine, « les fantômes du moyen âge s'enfuirent : les hiboux se cachèrent de nouveau dans les ruines des vieux châteaux ; les corbeaux s'envolèrent à tire-d'aile dans les tours des églises gothiques[2] ». Lorsqu'en 1835 Henri Heine écrivait ces lignes, il prenait ses désirs pour la réalité. Les « fantômes du moyen âge » avaient au contraire la vie dure ; et nous verrons, dans la suite de cette histoire, comment Joseph Gœrres, et puis Auguste Reichensperger[3] firent mentir les espérances d'Henri Heine et couronnèrent l'œuvre des Boisserée.

VII

Quelque attirés que fussent les romantiques par les vestiges de l'Allemagne d'autrefois, ils ne pouvaient résister, cependant, aux appels enchanteurs de l'Italie. Lucas de Leyde, dans le roman de Tieck, dissuade Sternbald de descendre au delà

1. Gœthe, édit. Kürschner, XXIII, préface de Heinrich Düntzer, p. XXVII-XXVIII. — Sur cet article de Meyer, voir ci-dessous, p. 239, n. 4.
2. *De l'Allemagne*, I, p. 226. — Pour comprendre l'état d'esprit de Henri Heine au moment où, obsédé par le nouvel idéal religieux du saint-simonisme, il s'emportait ainsi contre le romantisme, voir Lichtenberger, *Henri Heine penseur*, p. 124-127 (Paris, Alcan, 1905).
3. Voir ci-dessous, livre III, chap. III.

des Alpes : « Nous ne sommes pas Italiens, lui dit-il, et un Italien ne sentira jamais d'une façon allemande. Pensez-vous que vous verrez les tableaux italiens d'un autre œil que d'un œil allemand?... Vous ne deviendrez pas un Italien, et vous ne resterez pas un Allemand. Nous ne sommes pas faits pour les antiques ; nous ne les comprenons même pas ; notre domaine, c'est la vraie nature du Nord ; et plus nous la saisissons, plus nous sommes artistes[1]. » Mais Sternbald, passant outre, prend la route du Midi. « L'Italie est un beau pays où le bon Dieu prend soin de tout, dira plus tard l'un des personnages d'Eichendorff : on n'a qu'à s'étendre sur le dos pour se réchauffer aux rayons du soleil ; les raisins vous poussent dans la bouche ; et si la tarentule vous pique, vous dansez aussitôt avec une souplesse

1. Tieck, *Sternbald*, édit. Minor, p. 182-183. — Comparer dans Raich, *Dorothea Schlegel*, II, p. 305, une lettre du comte Ernest de Kanitz, écrite à Philippe Veit le 6 mars 1815 : « J'espère que, dans la riche et classique Rome, tu vis et agis avec une intensité toujours croissante, mais en Italie tu resteras un peintre allemand » ; — et II, p. 422, une lettre du P. Hofbauer aux frères Veit, du 12 avril 1817 : « Vous êtes certainement déjà tout à fait italiens, mais je pense que vous conserverez votre cœur allemand. » — « Le résultat le plus important de mon voyage en Italie, écrivait de Naples, le 10 février 1819, l'historien Böhmer, est un accroissement d'estime et d'amour pour tout ce qui est patriotique. Ici dans le lointain, où la vie allemande est une vie étrangère, où elle se reflète plus clairement dans l'esprit et dans le souvenir que là-bas dans la vie quotidienne, on apprend à en pénétrer la profondeur et la plénitude. » (Janssen, *Böhmer's Leben und Briefe*, II, p. 31.) — En 1821, le même Böhmer, un peu découragé, écrit à Jean-David Passavant, le futur biographe de Raphaël : « Regardez avec moins d'espoir vers l'Allemagne et restez plutôt dans votre belle Rome ! Ce n'est pas la première fois que les meilleurs sont bannis de leur patrie. Restez-y, car celui qui revient, s'il n'a pas une grande, très grande force intérieure, ou s'il n'arrive pas à une situation très propice et très rare, doit ici sombrer dans l'isolement, et cette mort intérieure est la chose la plus effroyable de toutes. » (II, p. 86.) Mais un an après, en 1822, Böhmer craint que Passavant, en raison de la vie isolée et factice que mène à Rome la colonie protestante, ne devienne trop étranger à sa propre patrie, et il le rappelle en Allemagne (II, p. 104).

extraordinaire sans avoir eu besoin de leçons[1]. » Le *lazzarone* insouciant et paresseux, qu'il y avait au fond de tout romantique et qui affectait d'aller tout droit devant lui, ne détestait pas que la surprise d'un vagabondage rêveur l'amenât en Italie[2]. Et puis, là-bas, il y avait la musique, non pas une musique guerrière comme celle qui se jouait, au témoignage de Mme de Staël, dans l'église catholique de Dresde, mais une musique vraiment religieuse ; et les romantiques, qui aimaient tout ce que l'art musical recèle d'indéfini, d'inachevé, et, si l'on peut ainsi dire, de romantique en son essence même, aspiraient aux émotions des beaux *Miserere* romains[3].

Ainsi balançait leur cœur entre l'Allemagne et l'Italie : l'oscillation se perçoit dans un curieux écrit que publiait, en 1797, un tout jeune homme,

1. Eichendorff, *Episode de la vie d'un fainéant*, trad. Joseph Legras, p. 42. (Paris, Blot.) C'est le Suisse, qui, dans le roman d'Eichendorff, parle en ces termes au « fainéant » ; et si l'on veut connaître ce « fainéant », écoutons la chanson qu'Eichendorff lui met sur les lèvres, et qui caractérise bien l'aventureuse insouciance du romantique (id. *op. cit.*, p. 3) : « Celui que Dieu veut favoriser, il le lance dans le vaste univers : il étale à ses yeux les merveilles des bois, des montagnes, des fleuves et des plaines. Les êtres passifs qui restent à la maison ne jouissent pas du lever de l'aurore ; ils ne s'occupent que du berceau de leurs enfants, les soins et des soucis qu'amène la paix de chaque jour. Les ruisseaux s'élancent des collines ; les alouettes planent joyeusement dans les airs ; pourquoi ne chanterais-je pas, comme elles, à plein gosier et à pleine poitrine ? Je m'abandonne à la Providence : Dieu, qui prend soin des ruisseaux, des alouettes, des bois, des plaines, du ciel et de la terre, a sans doute arrangé pour le mieux ma destinée. »

2. Sternbald se sent « attiré vers le monde qui change éternellement, avec ses particularités encore inconnues, vers les artistes qu'il verrait, vers la terre célébrée des Romains » (Tieck, *Sternbald*, édit. Minor, p. 119).

3. *De l'Allemagne*, partie II, chap. XXXII (édit. Garnier, p. 401). — Comparer une lettre de Dorothée Schlegel à ses fils, écrite de Vienne, le 18 décembre 1808, et dans laquelle la nouvelle convertie se montre enthousiasmée des impressions artistiques qu'elle a rapportées de la messe solennelle célébrée à la cathédrale pour l'Immaculée-Conception. (Raich, *op. cit.*, I, p. 317.)

lié d'amitié avec Tieck, sous le titre : *Epanchements de cœur d'un moine ami des arts*. L'auteur, qui rendit bientôt à Dieu sa belle âme d'artiste, s'appelait Wackenroder[1]. Il regrettait le temps où l'art allemand était encore un pieux jeune homme, élevé parmi des nationaux dans l'intimité des murailles d'une petite ville ; mais, sans préférence d'école et de patrie, il encensait avec la même ferveur Dürer et Raphaël ; il aimait, non moins que l'art populaire des petites villes allemandes, l'art plus savant de la Renaissance italienne : car le gothique révélait Dieu, et Raphaël, de son côté au bas de la petite vignette qui servait de frontispice au livre, était qualifié de divin. Ces confidences d'art étaient une prédication de sainteté. C'en était fait de l'esthétique rationaliste, qui vivait de formules et de conventions. Wackenroder s'agenouillait devant la conception de la beauté comme devant un mystère, et devant l'éclosion de la beauté comme devant un miracle ; son esthétique planait dans le surnaturel, et dans un surnaturel précis, où « la Mère de Dieu et les augustes Apôtres » voisinaient intimement avec l'âme contemplative de l'écrivain. Wackenroder — à moins peut-être que ce ne fût Tieck, qui collaborait à ce petit livre[2], — imaginait une lettre d'un jeune élève d'Albert Dürer, émigré dans la Ville Eternelle : au cours d'une visite à Saint-Pierre, ce touriste de l'art se faisait catholique

1. Sur Guillaume-Henri Wackenroder (1773-1798), voir Gœdeke-Gœtze, VI, p. 46-47 ; et Haym, *op. cit.*, p. 117-125.

2. Tieck, en effet, a travaillé à ce livre : il semble aussi que le passage où le peintre Antonio invoque « la Mère de Dieu et les augustes apôtres » soit de Tieck (Brandes, *Die deutsche romantische Schule*, p. 124).

et racontait pourquoi ; les effluves de la musique l'avaient circonvenu, l'élévation de l'hostie sainte l'avait fait s'agenouiller, et il lui avait semblé que tous ces catholiques, hommes et femmes, qui étaient là, à genoux, priaient le Père du ciel pour le salut de son âme et que leurs calmes oraisons l'attiraient à leur foi avec une irrésistible violence. La page est fort belle ; elle racontait à l'avance l'histoire de cette colonie romaine de peintres allemands, qui s'appelèrent les Nazaréens.

Trois ans après les *Epanchements de cœur* de Wackenroder, un personnage de tragédie, sur la scène de Weimar, risquait des confessions analogues. « Que se passa-t-il en moi, s'écriait-il, lorsque là-bas, à Rome, j'entrais dans l'intérieur des églises, lorsque s'abaissait la musique des cieux, lorsque jaillissait, des parois et des plafonds, une profusion d'apparitions, lorsque s'offraient à mes sens étonnés les plus somptueux et les plus sublimes cortèges, lorsque moi-même e voyais les choses divines, lorsque je voyais le Pape en ses pompes, le Pape officier et bénir les peuples !... Oui, c'est lui seulement qui est entouré de divin. Sa demeure est vraiment un royaume des cieux, car ces formes-là ne sont pas de ce monde. » Ainsi parlait Mortimer, dans a *Marie Stuart* de Schiller[1]. On était en l'année 1800 : l'ancien chantre des dieux de la Grèce

1. Schiller, *Marie Stuart*, acte I, scène VI. — « Si les paroles enthouiastes de Mortimer, écrit au sujet de ces vers le P. Baumgartner, ne oivent nullement être considérées comme une profession de foi religieuse e Schiller, elles sont pourtant une profession de foi esthétique... Schiller 'a jamais vu Saint-Pierre, mais ce que lui en disait Gœthe rencontrait, n tombant dans son âme, un tout autre terrain que dans l'âme senuelle et païenne de Gœthe. » (Baumgartner, *op. cit.*, II, p. 325.)

faisait, sans le savoir, une apologétique catholique qui fut féconde; au cours du siècle nouveau, plusieurs convertis aimeront à redire que ces vers donnèrent à leurs âmes le premier branle[1]; et l'on ne pourrait trouver une plus opportune épigraphe pour l'histoire de l'évolution religieuse qui, sous l'impulsion d'Overbeck, détacha de la Réforme un long cortège d'artistes allemands, hôtes momentanés ou définitifs de la Ville Eternelle[2].

La villa de Malte d'abord, puis le petit cloître de Saint-Isidore[3], abandonné par les Franciscains irlandais, abritèrent, de 1810 à 1812, une « fraternité » d'artistes qui vivaient comme des anachorètes d'un peu de riz et de quelques citrons, qui demandaient à Raphaël le secret de ses Vierges, et qui parfois peut-être, tout protestants qu'ils fussent encore, priaient ces encourageantes madones pour les péchés de leur auteur[4]. Saint Luc

1. Rosenthal, *Konvertitenbilder*, I, I, p. 437, explique comment ce passage de Schiller attira vers le catholicisme le jeune Jarcke, en qui nous connaîtrons, dans la suite, un publiciste et juriste d'élite; et I, II, p. 366, il raconte que c'est dans ces vers de Schiller que le poète hambourgeois Lebrecht Dreves s'était instruit sur les pompes du culte avant d'aller chaque dimanche, par pure curiosité de romantique, à l'église catholique de Heidelberg, et de se convertir, finalement, en 1846.

2. Sous le titre : *Ein Jahrhundert Römisches Lebens von Winckelmann Romfahrt bis zum Sturze der weltlichen Papstherrschaft, Berichte Deutscher Augenzeugen* (Leipzig, Dyksche, 1904), M. H. Smidt a publié une série de citations de tous les hôtes allemands de la Ville Eternelle : cette anthologie est utile à consulter pour une connaissance sommaire du mouvement artistique dont nous nous occupons ici.

3. Sur Frédéric Overbeck (1789-1869) et son école, voir Howitt, *Friedrich Overbeck*, publié par Binder, 2 vol. (Fribourg, Herder, 1886). La « Fraternité de Saint-Luc » avait été fondée à Vienne en 1808 par Overbeck et cinq autres jeunes peintres (I, p. 93). — En 1812, cinq de ces peintres : Overbeck, Pforr, Vogel, Wintergest, Colombo, étaient à Rome, le sixième, Sutter, était à Vienne. Nous possédons au sujet de la « Fraternité » en 1812 une lettre très curieuse du peintre Cornélius, publiée par Fœrster, *Peter von Cornelius, Ein Gedenkbuch aus seinem Leben und Wirken*, p. 117. (Berlin, Reimer, 1874.)

4. Jean Veit, de Rome, le 24 avril 1811, écrivait à sa mère son admir

était leur patron[1]; et, comme économe de leur frugal régime, ils avaient choisi l'un d'entre eux, Frédéric Overbeck[2]. Chaque soir, ils quittaient leurs cellules pour se montrer entre eux leurs dessins; le samedi, les propos étaient plus longs, roulaient sur la nature de l'art[3]; on concluait, fort avant dans la nuit, que l'art était une prière; et Overbeck s'en allait prier, le lendemain matin, dans quelque église catholique. Son père, un imposant sénateur de Lubeck[4], se reprocha bientôt amèrement d'avoir permis au jeune homme de se faire peintre, puisque la peinture le rendait papiste[5]. Et dès 1813, en effet, Overbeck fit acte formel de « papisme », entre les mains du futur cardinal Ostini[6]. Il avait encore cinquante-trois ans à vivre; sauf deux échappées rapides en Alle-

tion pour « ces jeunes gens, simples et gracieux comme des enfants, et qui font des chefs-d'œuvre » (Raich, *Dorothea Schlegel*, II, p. 22). — « Combien pur et combien saint était le but auquel nous tendions ! écrivait plus tard Cornélius. Ignorés, sans encouragement, sans autre aide que celle du Père qui nous aime au ciel. » (Howitt, *op. cit.*, I, p. 254.)

1. Voir dans Raich, *Dorothea Schlegel*, II, p. 394-395, le texte du diplôme donné à Jean Veit, le 9 décembre 1816, par Overbeck, Sutter, Cornelius et Schadow, membres du *Deutscher Künstler Orden*. La gravure représente saint Luc écrivant, et une madone à la muraille, et Overbeck a mis sous sa signature : « Cherchez le royaume de Dieu et sa justice, et le reste viendra par surcroît. » Jean Veit, en 1811, dans une lettre à son père, décrit le petit cercle d'Overbeck (Raich, *op. cit.*, II, p. 49). — C'est du souvenir de l'Académie de Saint-Luc que s'inspirera Lacordaire quand il voudra, à Rome, en 1840, fonder avec Besson et Cartier une fraternité d'artistes français (Howitt, *op. cit.*, II, p. 116).

2. Howitt, I, *op. cit.*, p. 261.

3. Howitt, I, *op. cit.*, p. 256-260.

4. Lubeck était la seule ville de l'Allemagne du Nord où, malgré la Réforme, le culte catholique n'eût jamais cessé. Overbeck enfant aimait, dans l'église catholique de cette ville, une petite madone (Howitt, *op. cit.*, I, p. 7).

5. Howitt, *op. cit.*, I, p. 297.

6. Howitt, *op. cit.*, I, p. 263 et suiv. Il se convertit au jour des Rameaux. Une lettre de Dorothée Schlegel à Jean Veit, du 11 décembre 1813, est comme un *Alleluia* au sujet de cette conversion (Raich, *op. cit.*, II, p. 229).

magne, il les devait passer à Rome[1]. Cornelius, le seul membre du petit groupe qui fût par sa naissance un fidèle de l'Eglise romaine[2], écrivait de lui en mars 1812 : « Overbeck est peut-être le plus grand artiste qui vive ici. Il est en outre l'humilité, la modestie même[3]. » Cet humble, ce modeste, qui rappelait à ses visiteurs les figures les plus émaciées des peintres de Sienne, et qui semblait descendre d'un vieux tableau de sainteté[4], ouvrit à Rome un baptistère, en même temps qu'il fut chef d'école.

On avait pu soupçonner Winckelmann, — et Gœthe répéta le reproche dans un assez perfide

1. Böhmer, en 1823, rêva un instant qu'Overbeck fût attaché à l'Institut Stædel. de Francfort (Janssen, *Böhmer's Leben und Briefe*, II, p. 114). — La femme et les trois enfants d'Overbeck reposent au *Campo Santo* des Allemands, près de Saint-Pierre ; lui-même repose dans l'église de Saint-Bernard, près la gare. Deux filles et la femme de Cornelius reposent au *Campo Santo* (De Waal, *Der Campo Santo der Deutschen zu Rom*, p. 297. Fribourg, Herder, 1896). Overbeck, en 1847, était camerlingue de la pieuse fraternité du *Campo Santo* (De Waal, *op. cit.*, p. 262).

2. Sur le degré de catholicisme de Cornelius, voir, d'une part, Hermann Riegel, *Peter Cornelius, Festschrift zu des grossen Künstlers hunderstem Geburtstage*, p. 189-195 (Berlin, Decker, 1883) ; et d'autre part, Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 510-511, et II, p. 194-198. Cf. Spahn, *Philipp Veit*, p. 32-33, ebauchant un parallèle entre le catholicisme de Cornelius et celui d'Overbeck. — Challemel-Lacour disait que Cornelius en usait avec les dogmes chrétiens comme les Alexandrins avec la mythologie grecque, en y déposant toutes sortes de raffinements quintessenciés (Denis, *l'Allemagne*, 1810-1852, p. 98).

3. Howitt, *op. cit.*, I, p. 228.

4. Howitt, *op. cit*, II, p. 312-313. — « Une tête d'une pureté et d'une expression ravissantes, écrit Montalembert en 1832, d'où rayonne tout ce qu'il y a dans la piété de plus austère et de plus élevé, une beauté de saint » (Lecanuet, *Montalembert*, I, p. 300. Paris, Poussielgue, 1894). — Cf. l'impression du jeune Lasaulx, dans Stölzle, *Ernst von Lasaulx*, p. 86. (Münster, Aschendorff, 1904). — Lenormant nommait Overbeck « celui des artistes vivants qui porte le plus haut le fardeau le plus difficile » (Howitt, *op. cit.*, II, p. 116). — Ce n'est que sous la plume du peintre Erwin Speckter, transfuge des Nazaréens, qui dévoua son pinceau à des allégories antiques, que l'on trouve, en 1831, des impressions assez malveillantes sur l'allure et l'extérieur d'Overbeck. Speckter, *Briefe eines deutschen Künstlers aus Italien*, p. 113. Leipzig, Brockhaus, 1846).

écrit[1], — de ne s'être converti, un demi-siècle auparavant, que pour s'assurer à Rome de plus grandes facilités de travail : l'hospitalité païenne des musées du Vatican ne valait-elle pas une messe ? Mais, quoi qu'il en fût de Winckelmann, il était impossible d'imaginer, à l'origine des conversions d'Overbeck et de ses amis, le moindre mobile d'intérêt. Dans la Rome papale, ils n'eurent absolument aucune commande, si ce n'est de la part de leurs compatriotes allemands ; le Vatican les connut à peine ; et Montalembert pouvait écrire, en 1832 : « Les Italiens ne comprennent pas Overbeck le moins du monde[2] ». Mais qu'importait à ces artistes que Rome sourît

1. « Quelle joie cynique, sauvage, écrivait Gentz, Gœthe semble avoir éprouvée à la glorieuse découverte, que Winckelmann est proprement un païen-né ! Jamais je n'avais cru, chez Gœthe, à une haine aussi amère contre le christianisme, bien que depuis longtemps, de ce côté, je n'attendisse rien de lui. » (*Briefwechsel zwischen Friedrich von Gentz und Adam Müller*, p. 49. Stuttgart, Cotta, 1854). — Cf., dans Raich, *Dorothea Schlegel*, I, p. 155, une lettre de Dorothée à Caroline Paulus sur le paganisme (*Sächsisch-weimarisches Heidentum*) dont témoigne l'écrit de Gœthe. — Pour Gœthe, la conversion de Winckelmann ne fut qu'un acte d'adulation, et certaine lettre de Winckelmann, postérieure de deux mois à sa conversion, dans laquelle il se plaint de ne pouvoir atteindre son but, l'étude des trésors romains, « sans devenir quelque temps un courtisan » (*Ohne einige Zeit ein Heuchler zu werden*), sert d'argument aux détracteurs de la conversion de Winckelmann. Il résulte d'une lettre de Winckelmann, du 30 janvier 1753, qu'il ne doutait pas de la possibilité d'aller à Rome tout en gardant sa liberté de conscience (Justi, *Winckelmann und seine Zeitgenossen*, I, p. 280, Leipzig, Vogel, 1898). Toutefois son biographe Justi, I, p. 281-306, incline à croire que le désir de s'assurer de plus grandes facilités de travail à Rome ne fut pas étranger à sa conversion. Voir, en faveur de la sincérité de Winckelmann, Baumgartner, *op. cit.*, III, p. 7. Il ressort, en tout cas, des observations de M. Justi, que Winckelmann n'était nullement un sceptique et que jusqu'à la fin de sa vie, la Bible, les prières chrétiennes, lui furent familières (Justi, *op. cit.*, I, p. 65-66).

2. Lecanuet, *Montalembert*, I, p. 300. A Vienne, d'autre part, qui passait encore pour une sorte de métropole du catholicisme allemand, les Nazaréens étaient peu aimés (Raich, *Dorothea, Schlegel*, II, p. 55) ; et l'empereur François, à son voyage à Rome, ne visita pas l'atelier d'Overbeck et de ses amis, les croyant des adhérents du *Jünglingbund* révolutionnaire (Sepp, *Gœrres und seine Zeitgenossen*, p. 286).

à leur métier ? Rome plaisait à leurs âmes, et cela suffisait pour que le même séjour qui, trois cents ans plus tôt, avait fait de Luther un protestant, les rendît, eux, catholiques.

On avait perdu l'habitude, à l'école des théologiens rationalistes, de considérer la conscience chrétienne comme susceptible de devenir, par sa propre vertu, une ouvrière de beauté ; on avait perdu l'habitude, à l'école des pseudo-classiques, de chercher dans les monuments du moyen âge, parure du sol germanique, l'épanouissement architectural d'une intense religiosité. A l'issue de cette mauvaise éducation, qui donnait aux peintres et aux sculpteurs, comme on l'a très bien dit, « des âmes de littérateurs et non des cœurs d'artistes [1] », les peintres et sculpteurs qui descendaient vers la Ville Eternelle sentaient leurs yeux se dessiller; Rome leur révélait, à eux, comme Chateaubriand le révélait aux Français, que le christianisme recélait, pour la création de l'œuvre d'art, un « génie » insoupçonné [2]. Pour que ces surprises d'esthètes devinssent des secousses de consciences, pour que tôt ou tard ils fissent bénéficier l'Eglise romaine elle-même des hommages qu'ils rendaient à la beauté chrétienne enfin retrouvée, ce serait assez qu'une influence amicale s'exerçât, celle d'un Overbeck, par exemple, ou celle d'un Zacharias Werner. Aussi la conversion au catholicisme, pendant près de trente ans, sera-t-elle, dans la

1. Spahn, *Philipp Veit*, p. 28.

2 « La considération des belles œuvres d'art, écrivait Böhmer, en 1821, produisait en moi une poussée de christianisme, bien plus que la lecture même de la Bible. » (Janssen, *Böhmer's Leben und Briefe*, II. p. 97.)

colonie allemande de Rome, une sorte de phénomène contagieux [1].

Interminable serait la liste de ces néophytes, et nous ne pouvons ici que l'effleurer. Avant Overbeck, c'étaient, en 1807, les frères Riepenhausen [2], graveurs de talent ; en 1811, le peintre Frédéric Cramer [3]. En même temps qu'Overbeck, en 1813, c'étaient Vogel, directeur de l'Académie de Dresde [4], le peintre Louis Schnorr de Carolsfeld [5], et l'archéologue Platner [6]. Après Overbeck, en 1814, c'étaient les deux Schadow, Guillaume, le peintre, futur directeur de l'Académie de Dusseldorf [7], et Rodolphe, le sculpteur [8]; ils disaient adieu à Luther à l'instant même où leur père, Gottfried, sculpteur aussi, achevait, là-bas en Allemagne, un monument du Réformateur. En 1814 encore, c'était le peintre Klinkowström, qui ne rentrait de Rome à Vienne que pour se convertir aux pieds du P. Hofbauer avec Frédéric Schlegel comme parrain, et traduire en allemand les œuvres de Frayssinous [9].

1. Les catholiques d'origine, de leur côté, devenaient parfois. à Rome, plus catholiques ; témoin Ringseis écrivant que son triple séjour à Rome a puissamment contribué à faire de lui « un fils déterminé de son Eglise ». (*Erinnerungen*, II, p. 181).

2. Rosenthal, *Konvertitenbilder*, I, I, p. 111.

3. Rosenthal, *op. cit.*, I, I, Supplément, p. 81 : Cramer fut converti par Zacharias Werner.

4. Rosenthal, *op. cit.*, I. I, p, 308.

5. Rosenthal, *op. cit.*, I, I, p. 310.

6. Rosenthal, *op. cit.*, I, I, p. 310-312.

7. Rosenthal, *op. cit.*, I, I, p. 299-305.

8. Rodolphe Schadow, le sculpteur, mourut à Rome en 1822 et se fit enterrer en costume de franciscain (Rosenthal, *op. cit.*, I, I, p. 305-307, et Supplément, p. 132-133).

9. Sur Klinkowström, voir Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 146 ; Rosenthal. *op. cit.*, I, I, Supplément, p. 100-101 ; Haringer, *Vie du Bienheureux Hofbauer*, p. 249-251. Sur l'influence qu'exerça le collège catholique de l'Alser, fondé par Klinkowström à l'instigation du P. Hofbauer, voir Haringer, *op. cit.*, p. 245-246.

Et ce seront encore, en 1823, Frédéric Muller qui, pendant près d'un demi-siècle, enseignera à l'Académie de Cassel[1] ; en 1835, le peintre hambourgeois Frédéric Wassmann[2] ; en 1838, le peintre Ahlborn[3] ; en 1843, le peintre Andreas Achenbach[4] et l'artiste bâloise Emilie Linder[5] ; en 1844, le peintre Lasinsky[6]. Overbeck fut parrain de plusieurs de ces néophytes[7] ; ses lettres à Emilie Linder forment une sorte de démonstration de la foi[8]. La conversion, pour la plupart de ces âmes, n'était pas un changement d'atmosphère ; elle était, bien plutôt, un témoignage rendu à l'atmosphère où depuis longtemps elles se baignaient[9]. Emilie Linder n'était-elle pas déjà catholique en son for intime, lorsque, en 1825, elle

1. Rosenthal, *op. cit.*, I, I, p. 429.

2. Rosenthal, *op. cit.*, I, II, p. 144. — Voir, sur les souvenirs de Wassmann, le *Katholik*, 1898, I, p. 151-158.

3. Rosenthal, *op. cit.*, I, II, p. 174, et Supplément, p. 9.

4. Rosenthal, *op. cit.*, I, II, p. 256-257.

5. Voir Franz Binder, *Emilie Linder*, Munich, 1867 (extrait des *Historisch Politische Blätter*).

6. Rosenthal, *op. cit.*, I, II, p. 326-330. — Rosenthal, *op. cit.*, I, I, Supplément, p. 138-139, cite encore, comme peintres convertis à Rome, Eggers, Rhoden, Ruscheweyh, Xeller. — Le peintre Losser, juif d'origine, s'était fait protestant à Rome dans la chapelle de l'ambassade de Prusse ; puis, malgré Bunsen, il se fit catholique (Rosenthal, *op. cit.*, I, II, Supplément, p. 11-12).

7. Overbeck fut aussi parrain, en 1844, de l'historien Frédéric Hurter (Howitt, II, *op. cit.*, p. 50-51). Voir, dans Hurter, *Hurter und seine Zeit*, II, p. 56-57, la lettre qu'il écrit à Hurter au sujet de son livre : *Geburt und Wiedergeburt* ; elle est d'un penseur religieux. — M. Spahn dit avec raison que « l'homme, en Overbeck, eut plus d'influence que l'artiste. » (*Philipp Veit*, p. 30.)

8. Howitt, *op. cit.*, II, p. 1-42. — Cf. Erwin Speckter, *op. cit.*, p. 410 et suiv., le récit d'une tentative de cinq heures que fit Overbeck, en 1832, pour convertir le peintre Speckter. « Il avait un si effroyable zèle, écrit Speckter, et une gravité si surhumaine, qu'au premier instant, plusieurs minutes durant, je perdis la parole ; j'étais là, presque sans sentiment, stupéfait, écoutant. S'il eût saisi cet instant, je serais catholique. »

9. Ceux-là même qui ne se convertissaient pas à Rome en rapportaient des impressions singulièrement profondes, témoin l'historien Böhmer écrivant de Francfort en 1827 : « Le manque de la religion qui doit

avisait à la restauration du petit cloître allemand d'Assise, et s'efforçait ainsi de mettre l'âme germanique en prières, sur un coin de terre où la beauté est comme une fleur de piété [1] ?

Un sculpteur de méchante langue, du nom de Wagner, avait, par dérision, affublé Overbeck et ses premiers élèves du sobriquet de Nazaréens : l'appellation leur est restée [2]. Ils n'étaient point, d'ailleurs, gens à en rougir ; et cette épigramme d'atelier leur fût plutôt apparue comme une définition imagée, mais exacte, de leur tempérament et de leur doctrine.

« Parmi les chrétiens, exercé par des chrétiens, l'art ne peut être conçu que comme chrétien [3] ». Cette maxime, qui résume la pensée d'Overbeck, fut une grande ouvrière de nouveautés. Elle modifiait tout ensemble les sujets de tableaux, la technique de l'art, les âmes mêmes des artistes. Une semence païenne ne peut produire une moisson chrétienne [4] : donc il fallait, avec mépris, laisser le paganisme en sa tombe [5], et se garder de lui rendre une vie posthume par les prodiges de l'art :

être le sel de toutes choses, tout maîtriser, tout réconcilier, tout mettre en valeur, devient beaucoup trop sensible, et je crois avec Clément Brentano, qu'à l'heure actuelle Rome est à proprement parler la seule vraie ville (*die einzige rechte Stadt*) malgré tous les effritements. » (Janssen, *Böhmer's Leben und Briefe*, II, p. 167.)

1. Ringseis, *Erinnerungen*, II, p. 186.

2. *Allgemeine deutsche Biographie*, art. Wagner (Johann-Martin), XL, p. 518.

3. On trouve ces mots dans le dernier fragment sur l'art écrit par Overbeck (Howitt, *op. cit.*, II, p. 350). Cf. II, p. 345 : Overbeck n'admet pas qu'on le qualifie d'exclusif (*einseitig*) pour s'être consacré uniquement à la peinture religieuse.

4. Howitt, *op. cit.*, II, p. 121 : « Elever nos artistes à l'école de l'antique, c'est faire comme ceux qui, dit l'Evangile, veulent récolter des raisins dans les épines. »

5. Howitt, *op. cit.*, II, p. 68. — Cf. II, p. 120 : « Nous restons si loin derrière les anciens, parce que nous oscillons entre deux buts, incertains si nous servirons Dieu ou Baal. »

les dieux d'antan, qui n'avaient cessé d'être propriétaires de l'Olympe que pour devenir locataires des ateliers de peintres, devaient recevoir leur congé. La technique des anciens, elle, méritait peut-être plus de respect: on en pouvait tirer profit, « ainsi que firent les enfants d'Israël lorsqu'ils dérobèrent à l'Egypte les vases précieux pour les affecter au service du vrai Dieu [1] » ; mais l'emploi du nu dans l'art devait être proscrit ; et, comme de simples dieux de l'Olympe, les modèles, à leur tour, étaient mis à la porte des ateliers [2]. Le vide, ainsi, semblait s'y faire ; mais qu'importaient ces émigrations successives, puisqu'il restait, dans ces laboratoires du beau, ainsi transformés en cellules désertes, quelques âmes d'artistes, et puisque l'art nouveau devait être l'émanation de ces âmes et le resplendissement de leur propre sainteté [3] ? En vain le sénateur

1. Howitt, *op. cit.*, II, p. 68: ces mots sont tirés du commentaire écrit par Overbeck, en 1840, pour le tableau le *Triomphe de la Religion*. — Même idée (Howitt, *op. cit.*, II, p. 344), dans une lettre adressée par Overbeck, en 1860, à l'éditeur du *Dictionnaire de la Conversation*.

2. Sur la haine d'Overbeck pour l'étude cadavérique et pour l'observation du modèle féminin, voir Howitt. *op. cit.*, I, p. 72, et Spahn, *Philipp Veit*, p. 30. — Schadow, fondateur de l'école de Dusseldorf, ne partageait pas cette haine du nu : « C'est là une erreur, écrivait-il, comme si l'esprit du christianisme prohibait la représentation du nu. Le plus haut objet du christianisme, c'est le Christ nu sur la croix. » (*Ueber den Einfluss des Christenthums auf die bildende Kunst : Vorlesung gehalten am* 30 *september* 1842 *vor der General Versammlung des Congrès scientifique zu Strassburg*, p. 5, Dusseldorf, Buddeus, 1842). Cf. Finke, *Karl Müller*, p. 36-38 (Cologne, Bachem). — Le pieux Steinle lui-même estimera, plus tard, qu'Overbeck n'eût pas dû tant négliger la nature (*Edward v. Steinle's Briefwechsel*, II, p. 44. Fribourg, Herder, 1897).

3. Howitt, *op. cit.*, II, p. 117 : « Le but de l'art chrétien est de donner gloire à Dieu moyennant la sanctification des âmes. » — II, p. 343-345, lettre au prince Maximilien de Bavière : « Les œuvres d'art chrétien doivent être conçues dans un saint enthousiasme ; seule, une âme enflammée peut enflammer et élever en haut d'autres âmes ; et c'est le but de l'art chrétien. » — Cf. II, p. 375 et suiv., la page d'Overbeck sur les vierges sages symbole de l'art.

Overbeck avertissait-il son fils de « peindre de la chair[1] ». Frédéric était une âme qui voulait, avec le pinceau, incarner aussi immatériellement que possible les âmes du paradis. Enfin la vie même des artistes devait changer : le vieil homme, en eux, était indigne de manier la palette ; il fallait qu'un homme nouveau se créât, et que cet homme nouveau, dans la lutte interne et quotidienne contre les puissances du Mal, fût sans cesse vainqueur : à ce prix, il demeurerait artiste, et d'autant plus vraiment artiste que plus profondément pieux[2]. Et si, de pieux, il pouvait devenir saint ; de converti, apôtre, et d'apôtre, thaumaturge, quelles merveilles d'art, alors, ne pourrait-il enfanter? Un pâtre, du nom de Guillaume Achtermann, s'en fut à Rome, sur le tard, pour manier l'ébauchoir ; il y fit des conversions, puis fut réputé, même, faire des miracles[3] : comment la *Descente de Croix* dont il orna la cathédrale de Münster ne serait-elle pas un miracle d'expression ? Aussi Dorothée Schlegel tenait-elle, avant l'heure, le langage d'une « Nazaréenne », lorsque, le 11 février 1809, elle écrivait à son fils le peintre Jonas Veit, pour accélérer sa conversion : « Il n'y a pas d'art de peindre, si l'on ne connaît pas le christianisme ; et tu ne peux pas espérer faire des progrès dans quelque autre voie. Pour

1. Howitt, *op. cit.*, I, p. 258.

2. « Quelle idée se faisait-on naguère d'un artiste ! écrivait Bœhmer en 1819. C'était quelqu'un qui ne savait pas tenir son intérieur, qui avait une vie folle. Qu'ils sont autres, ces artistes allemands ! Tranquilles, de bonnes mœurs, pleins de savoir, sérieux en leurs aspirations. » (Janssen, *Böhmer's Leben und Briefe*, II, p. 35.)

3. Gurlitt, *Die deutsche Kunst des neunzehnten Jahrhunderts*, p. 289-291 (Berlin, Bondi, 1900).

celui qui ne croit pas, n'espère pas, n'aime pas, la nature est un désert où il ne voit que lui-même, et l'art, en conséquence, n'est aussi qu'un vain miroir de son orgueilleuse imagination[1]. »

« Seule, la prière ininterrompue du cœur, disait Overbeck, est capable de maintenir l'enthousiasme de l'artiste; seule, une vie réglée, pure, irréprochable, lui donne cette paix de l'esprit et du cœur, absolument nécessaire pour produire des œuvres vraiment pures[2]. » Ainsi l'art devenait une méditation, une mystique jouissance succédant à de mystiques renoncements, et les couronnant. Il ne cherchait plus à traduire ni à susciter des sensations; il aspirait à ne plus compter avec la matière, avec cette matière même dont pourtant il avait besoin. Arrière donc, et pour toujours, ces artistes luxuriants et luxurieux, qui courtisaient l'opulence ou les morbidesses de la chair[3]! « Art chrétien, expliquait Overbeck, ne

1. Raich, *Dorothea Schlegel*, I, p. 327. — Et définissant à Jonas et à Philippe, peu de temps après, la morale du christianisme, elle leur disait: « Ne pas chercher sa propre utilité ou son propre plaisir, et espérer, souffrir, mourir, pour ce qui est juste et saint: c'est la morale du christianisme. » (I, p. 345.) — Non seulement pour être artiste, mais pour être connaisseur d'art, il faut, au dire de Dorothée, être chrétien; elle écrit de Vienne aux deux Veit, le 25 novembre 1808: « Plus fréquemment vous lirez la Bible et les récits sacrés, plus profondément vous reconnaîtrez, dans les vieilles peintures, l'intention des artistes. » (I, p. 312.) Et, le 30 mars 1811, elle écrit à son fils Jonas, devenu depuis son baptême « Jean » Veit, qui à Venise admirait les Bellini: « Ton idée que les tableaux d'autel à Venise t'ont paru vouloir expliquer les mystères du christianisme, me plaît beaucoup: certainement c'était aussi la pensée des vieux artistes dans leurs tableaux sacrés, et l'on ne peut traiter ces ouvrages de réussis qu'autant qu'ils remplissent réellement cet objet. Mais ils n'expliqueront pas le mystère du christianisme à quelqu'un qui n'est pas croyant avec humilité et obéissance. » (II, p. 19.)

2. Howitt, *op. cit.*, I, p. 182: c'est en 1811 qu'Overbeck écrit ces mots dans son journal.

3. Cf. Raich, *Dorothea Schlegel*, II, p. 30, une lettre de Jean Veit, du 7 juin 1811, critiquant la thèse de l'origine sensualiste de l'art. On dirait

veut rien dire autre chose que l'expression pleine et appropriée, par les formes, les couleurs ou les tons, d'une foi vivante, dont l'artiste doit être rempli ; et le but de l'art chrétien ne peut être que d'éveiller ou d'entretenir cette foi chez d'autres, ou de gagner des cœurs à la vérité par la beauté[1]. »

Une oraison au point de départ, une apologétique au point d'arrivée ; ainsi se résumait cette conception nouvelle. Tandis que la littérature du romantisme ne cherchait souvent dans le christianisme qu'une satisfaction esthétique[2], l'art devenait « une harpe de David, sur laquelle Overbeck voulait chaque jour entonner des psaumes à la louange du Seigneur[3] ». Gœthe, en 1814, saluait avec quelque bienveillance cet effort des Nazaréens[4] ; et puis il les traita de « bigots », de

qu'Henri Heine veut, par des réflexions inverses, apporter des arguments à la thèse des Nazaréens lorsqu'il écrit : « La chair florissante qui brille sur les tableaux du Titien n'est que le protestantisme, et les reins de ses Vénus sont des thèses plus concluantes que celles qui furent affichées par le hardi moine allemand sur la porte de l'église de Wittenberg. » (*De l'Allemagne*, I, p. 201.)

1. Howitt. *op. cit.*, II, p. 351.

2. Howitt, *op. cit.*, I, p. 99.

3. Howitt, *op. cit.*, II, p. 315 : les mots se trouvent dans le commentaire de ses cartons des sacrements. Dès le cloître de Saint-Isidore, Overbeck songeait aux quarante gravures évangéliques qui seront l'œuvre de sa vieillesse ; illustrer la Bible lui semblait le meilleur moyen de laisser empreintes, dans l'âme vierge des enfants, des images qui les accompagneraient durant toute leur vie (Howitt, *op. cit.*, I, p. 171-173). — Cf. Janssen, *Böhmer's Leben und Briefe*, I, p. 64, sur le projet formé à Rome, par Böhmer, Schnorr et Passavant, d'une bible allemande illustrée.

4. En 1805, dans l'*Ienaische Allgemeine Litteraturzeitung*, Gœthe prit à partie les Riepenhausen, qui avaient parlé de l'impuissance de l'art grec à révéler en toutes ses sublimités, en tous ses mystères, l'esprit du monde entier, et qui considéraient cette tâche comme réservée à « une religion plus divine, plus mystérieuse » ; et il avait attaqué cette « sentimentalité néocatholique », et dénoncé le péril que présentait pour l'art *das Klosterbrudrisierende, sternbaldisierende Unwesen* (Gœthe, édit. Kürschner, XXX, p. 216-217 et 233). — En 1814, sous l'influence des Boisserée, il écrivait à

« fanatiques ». Mais les Nazaréens laissaient dire ; ils professaient, avec le romantique Zacharias Werner, qu' « art et religion sont synonymes[1] »... Il advenait, parfois, que dans ce *Caffe Greco* où s'attardaient de temps à autre leurs sobres libations, quelque visiteur leur apportât des théories qui leur paraissaient des blasphèmes. Schopenhauer, un jour, vint leur développer cette idée, que le cercle des dieux de l'Olympe, grâce à son infinie variété, était pour les artistes le meilleur des cénacles, puisqu'en gardant sous les yeux des modèles aussi divers, et d'une physionomie aussi nettement accusée, ils prenaient l'habitude de marquer fortement, sur leurs toiles, l'indivi-

Sulpice : « C'est la première fois dans l'histoire de l'art, que l'on voit des talents importants se former par un retour en arrière, revenir au sein maternel et inaugurer ainsi une nouvelle époque d'art. » (*Sulpiz Boisserée*, II, p. 34.) — Puis il s'attiédissait à vue d'œil (Howitt, *op. cit.*, I. p. 366). Enfin, en 1816, l'article publié dans le second fascicule du périodique : *Kunst und Alterthum in den Rhein und Maingegenden*, que dirigeait Gœthe, sous le titre : *Neu-deutsche religios patriotische Kunst*, produisit un vif émoi : signé *W. K. F.* (*Weimarer Kunstfreunde*), cet article était écrit par le Zurichois Meyer, ami de Gœthe. Le 16 décembre 1816, Gœthe écrivait à Sulpice Boisserée : « Les amateurs, qui préservent et recueillent les anciennes œuvres d'art, sont hautement célébrés ; quant aux artistes, qui de nouveau font surgir toutes les vieilles formes d'art, on leur tient devant les yeux un miroir, que nous avons cherché à bien polir. » (*Sulpiz Boisserée*, II, p. 152.) Et Boisserée répondait : « En dehors des copies utiles pour apprendre la technique des couleurs, l'imitation des anciennes œuvres d'art sera toujours nuisible, comme l'est plus ou moins toute imitation d'œuvres d'art. » (*Sulpiz Boisserée*, II, p. 156.) Dorothée Schlegel fut très mécontente : elle trouvait, déjà, que les Boisserée, pour obtenir pour eux un « diplôme de noblesse artistique », avaient trop « flagorné le vieux païen », et se montrait très froissée de la façon oublieuse et dédaigneuse avec laquelle était traité Frédéric Schlegel dans la revue de Gœthe, et de la conception antichrétienne que dénotaient les pages sur les rapports de la religion et de la peinture (Raich, *Dorothea Schlegel*, II, p. 356-358 et 367). — Voir l'analyse de cet article de Meyer dans Gœthe, édit. Kürschner, t. XXX, p. LXV-LXVIII.

1. Brandes, *Die deutsche romantische Schule*, p. 342. — Voir la même idée dans un fragment de l'historien Böhmer de l'année 1823 (Janssen, *Böhmer's Leben und Briefe*, I, p. 98-99).

dualité de leurs personnages. « Pour cela, nous avons les douze apôtres », objecta l'un des Nazaréens. Et Schopenhauer de riposter : « Sortez-moi donc de Jérusalem, avec vos douze Philistins[1]. » Mais les Nazaréens restaient dans Jérusalem ; et, malgré leurs défauts, dont quelques-uns étaient voulus comme le sont des mortifications, ils eurent une influence et marquèrent une époque[2].

Ils installèrent à Rome une sorte de petite « république[3] » allemande ; quiconque émigrait du Nord au Midi les venait visiter : Louis de Bavière, en 1818, fut, durant son séjour sur les sept collines, leur commensal familier[4]. « Je crois que

1. Janssen, *Zeit und Lebensbilder*, I, p. 310. C'est encore dans ces réunions du *Caffe Greco* que Schopenhauer expliquait que l'Allemagne était la plus sotte des nations, mais que sa supériorité venait de ce qu'elle n'avait pas de religion.

2. Henri Heine fut très sévère pour les Nazaréens. Voir, dans son livre sur l'*Allemagne*, I, p. 216 : « Les artistes qui voulaient imiter le guingois divin de ces tableaux merveilleux, la sainte gaucherie de ces poésies miraculeuses, se dirigèrent vers le bénitier de l'Eglise qui seule béatifie... Ce n'était autre chose que le jésuitisme qui pipait si malheureusement la jeunesse allemande, avec les doux accords de la muse romantique. » Montalembert, au contraire, était très enthousiaste, — et d'Overbeck en particulier. « Overbeck, écrivait-il en 1832, c'est le Pérugin ressuscité. » (Lecanuet, *Montalembert*, I, p. 300.) En 1837, dans son livre : *De l'état actuel de l'art religieux en France*, il rend hommage à cette « admirable école si peu connue en France. Tous ceux qui ont vu et compris des tableaux ou des dessins d'Overbeck ne pourront s'empêcher de reconnaître qu'il n'y a là aucunement copie des anciens maîtres, mais bien une originalité puissante et libre, qui a su mettre au service de l'idée catholique tous les perfectionnements modernes du dessin et de la perspective ignorés des anciens. L'âme la mieux disposée à la poésie catholique n'en est pas moins complètement satisfaite, comme devant le chef-d'œuvre le plus suave des anciens jours » (Montalembert, *Œuvres*, VI, p. 182). Cf. un passage de son écrit sur les *Intérêts catholiques :* « Les œuvres de cette école rivaliseront avec les plus suaves produits du pinceau de Fra Angelico et du Pérugin. » (Montalembert, *Œuvres*, V, p. 41.)

3. Le mot est de Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 497. — Cf. Howitt, *op. cit.*, I, p. 406.

4. Sur ce séjour de Louis de Bavière à Rome en 1818 et sur les fêtes données en son honneur, voir les lettres de Bunsen dans Nippold, *Christian-Carl-Josias, Freiherr von Bunsen*, I, p. 141-145 (Leipzig, Brockhaus, 1868). — Le prince Louis invitait chaque jour un artiste à sa table

maintenant l'art allemand entre dans une floraison qui rappellera celle de notre littérature au XVIIIe siècle, » écrivait, trois mois après son arrivée à Rome, Niebuhr, ministre de Prusse[1]. On donnait bien pieusement des fêtes d'art, où l'on s'habillait en vieux costumes allemands ; Dorothée Schlegel, l'ancienne prêtresse du culte de Gœthe, se plaisait en cette société, dont son fils, le peintre Philippe Veit, converti comme elle[2], était l'une des gloires ; et l'on applaudissait à un transparent rapidement brossé par Schadow, qui représentait le balayage des écuries d'Augias[3]... On signifiait ainsi le balayage du paganisme !

Ce fut, pour la cohésion des Nazaréens, l'un des derniers beaux jours. Rome peu à peu les rendit à l'Allemagne. Le peintre catholique Joseph Führich, qui vécut à Rome de 1827 à 1829, et qui se plaisait à illustrer, en leur mysticisme un peu nébuleux, les antiques légendes allemandes, sentait très fortement, et notait très finement, une sorte de contraste entre le tour habituel des imaginations germaniques et la nuance du beau ciel

(Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 477). — Un tableau de Franz Catel, à la nouvelle Pinacothèque de Munich, représente « le prince Louis dans la taverne espagnole de Ripa Grande à Rome, en compagnie d'artistes ». Cette taverne, que tenait un marchand de vin espagnol, Don Raffael d'Anglada, existe encore au rez-de-chaussée de l'hospice S. Michele a Ripa (numéros 26 et 27).

1. Spahn, *Philipp Veit*, p. 36 : la lettre de Niebuhr est du 2 février 1817.

2. Sur Philippe Veit (1793-1854), voir Spahn, *Philipp Veit* (Bielefeld, Velhagen, 1901). Philippe Veit s'était converti en 1810, deux ans après Dorothée. Voir, dans Raich, *op. cit.*, I, p. 425-428, l'allocution du nonce Severoli, le 9 juin 1810, au baptême de Philippe Veit. Il songea même longuement à se faire prêtre (Raich, *op. cit.*, II, p. 415, 428, 449-450).

3. Voir le récit de cette grande fête du 29 avril 1818, dans Passavant, *Ansichten über die bildenden Künste und Darstellung des Ganges derselben in Toskana, von einem deutschen Künstler*, p. 82 et suiv., Heidelberg, Oswald, 1820. — Cf. Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 522 et suiv. ; — cf. Howitt, *op. cit.*, I, p. 419.

romain, si bleue, si claire, si franche, si dénudée de tous nuages[1]. Il fallait, — c'est une loi des choses, — que l'école nazaréenne mourût, pour que s'essaimassent et se développassent, à travers la patrie allemande, les germes de vie qu'elle réchauffait. Fidèle à la Ville Eternelle, Overbeck n'assistait pas sans tristesse à cette fatale dispersion : une telle tristesse était humaine. Mais, lorsqu'il voyait le catholique Cornelius diriger tour à tour les écoles artistiques de Dusseldorf et de Munich, et puis exécuter des commandes pour la maison de Hohenzollern[2] et même pour la cathédrale protestante de Berlin[3], le catholique Schadow succéder à Cornelius dans la direction de l'école de Dusseldorf et en assurer la longue prospérité ; lorsqu'il voyait le catholique Philippe Veit sacré comme une autorité artistique dans l'incroyante ville de Francfort et chargé de retracer dans le *Roemer* les gloires du vieil Empire[4] ; et lorsqu'il voyait, plus tard, Deger, Ittenbach, les deux Muller surtout, tous peintres de Dusseldorf, renouveler l'imagerie religieuse en Allemagne et même en France, et, suivant le mot du cardinal Wiseman, restaurer le goût chrétien en Europe[5] ;

1. Joseph von Führich, *Briefe aus Italien*, p. 113. Fribourg, Herder, 1883. — Cf. Spahn, *Philipp Veit*, p. 40-41.
2. Gurlitt, *op. cit.*, p. 233-242 ; — Opitz, *Katholik*, 1896, II, p. 520-532. — Sur Cornelius et l'école de Dusseldorf, voir Friedrich Schaarschmidt, *Zur Geschichte der Düsseldorfer Kunst insbesondere im* XIX *Jahrhundert*, p. 40- (Dusseldorf, *Kunstverein*, 1902).
3. Gurlitt, *op. cit.*, p. 243-247, et Schaarschmidt, *op. cit.*, p. 53-105.
4. Spahn, *Philipp Veit*, p. 57 et 85-86. — Sur la fondation Städel, à Francfort, dont Bœhmer et Passavant voulaient faire une école d'art religieux et national, voir Howitt, *op. cit.*, I, p. 404-405.
5. Finke, *Carl Müller, sein Leben und Künstlerisches Schaffen*, p. 49 101 (Cologne, Bachem, 1896.) — Sur la peinture religieuse de Dusseldorf, voir Schaarschmidt, *op. cit.*, p. 133-151. — Ce fut le Maltais Hyzler, élève

Frédéric Overbeck, qui glissait solitaire parmi les ruines de Rome[1], se pouvait dire que son œuvre n'avait pas été vaine; que son grand tableau du *Triomphe de la Religion dans les Arts* recevait de l'histoire contemporaine une justification propice[2]; et qu'après s'être convertis au catholicisme, les héritiers des Nazaréens réussissaient à convertir l'Eglise allemande aux saines traditions de l'art chrétien. Le temps n'était plus où, pour décorer son palais, un prince-évêque de Wurzbourg invoquait le sompteux et profane pinceau de Tiepolo le temps n'était plus où le prince-primat Dalberg et le peintre Cornelius ne s'accordaient point sur la fourniture d'une Sainte-Famille, parce que le primat voulait des anges de boudoir, et que le peintre esquissait des anges du ciel[3]. Et, tout au contraire, c'étaient l'Allemagne protestante et l'Allemagne indifférente qui, pour éveiller ou restaurer le sentiment de la beauté, faisaient appel à un art issu du catholicisme. « C'est une misère que les peintres allemands de céans : ils sont fort au-dessous des Français », écrivait d

d'Overbeck, qui réforma l'art chrétien à Malte (Finke, *Der Madonnenmal Franz Ittenbach*, p. 37. Cologne, Bachem, 1898).

1. Spahn, *Philipp Veit*, p. 78. Overbeck écrit à Veit en 1841 : « Je gliss solitaire, parmi les ruines de Rome ; et il me semble que je suis moi-mên devenu une ruine ».

2. Voir dans Howitt, *op. cit.*, II, p. 61-72, le commentaire de ce table par Overbeck lui-même. Jean Laurent, vicaire apostolique de Hambourg Luxembourg, souhaitait que ce tableau pût être « exposé dans toutes l cathédrales de l'Europe comme une prédication vivante à toute la confi rie des artistes ». (Karl Mœller, *Leben und Briefe von Johannes Theod Laurent*, II, p. 60-61. — Trèves, *Paulinus Druckerei*, 1887.) Brentano éta beaucoup plus sévère ; il trouvait la technique du tableau singulièreme indigente et ne refusait pas à Overbeck, d'ailleurs, une belle place en p radis (Voir Wyzewa, *Peintres de jadis et d'aujourd'hui*, p. 323-324, Par Perrin, 1903).

3. Pastor, *August Reichensperger*, I, p. 548 (Fribourg, Herder, 1899).

Rome, en 1793, le peintre Carstens[1]. Peu d'années avaient passé, et l'art allemand, se faisant l'écolier du catholicisme, s'était rajeuni[2].

Par surcroît, un protestant converti, lui aussi, à l'Eglise romaine, Charles-Frédéric Rumohr, fondait, à proprement parler, vers la même époque, la science de l'histoire de l'art[3] : c'en était fait, en critique esthétique, de l'exclusivisme des Winckelmann et des Lessing, comme c'en était fait, en peinture, d'un pseudo-classicisme conventionnel ; et Rio, qui connut beaucoup Rumohr, écrivait qu'on « pourrait donner le nom de patronage à l'action que ce critique exerça, par ses écrits, en faveur de la tentative de résurrection de l'art chrétien. » Sienne, « la cité de la Vierge », ouvrit à cet Allemand du Nord les archives de sa glorieuse école artistique : les yeux de ses madones, mystérieusement taillés en amandes, s'éclairaient d'un encourageant sourire pour ce transfuge de la Réforme, et semblaient lui demander de rendre au peuple allemand l'intelligence historique de l'art catholique.

1. Fernow, *Carstens' Leben und Werke*, p. 241 (Hanovre, Rümpler, 1867).

2. Il faut lire, sur ces évolutions de l'art allemand, deux articles du P. Beissel dans les *Stimmen aus Maria Laach*, 1892, XLII, p. 51 et suiv. et 158 et suiv. — « C'est par Overbeck, écrit M. Spahn, que l'Allemagne eut sa part du renouvellement de l'art dans l'Europe occidentale. » (Spahn, *Philipp Veit*, p. 28.)

3. Sur l'œuvre de Charles-Frédéric Rumohr (1785-1843) et sur la façon dont il créa la méthode de l'histoire de l'art en donnant l'exemple de recourir aux documents d'archives, voir Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, I, p. 14-15 (Fribourg, Herder, 1896), et surtout les souvenirs personnels de Rio (*Epilogue à l'art chrétien*, II, p. 111-124. Paris, Hachette, 1872).

VIII

Les surprises dont le romantisme était prodigue, — surprises de poésie, surprises d'archéologie, surprises d'art, — ranimèrent et relevèrent la fierté allemande : elle y cherchait cette revanche qu'exigeaient les accablements de l'histoire présente et qu'elle n'osait point encore attendre de l'avenir. Satellites malgré elles de l'astre napoléonien, dont l'éclat les offusquait lors même qu'il les fascinait, les populations allemandes retrouvaient, dans le double exode des imaginations vers le passé et vers la beauté, vers le dôme de Cologne, les *Niebelungen* et les *Minnelieder* quelque conscience de leur valeur et quelque confiance en l'avenir. « 1806, 1809, ce furent là écrivait plus tard l'historien Bœhmer, les plus tristes années de notre peuple. Toute force semblait disparue, les orgueilleux vainqueurs semblaient irrésistibles. Quoi d'étonnant si de nobles esprits conçurent une haine contre l'étranger qui nous maltraitait, et s'ils se tournèrent vers notre passé, vers le temps où notre force, même déréglée, même dégrossie, était dans sa plénitude et où s'exprimait la religiosité, séduction d'une génération agenouillée [1]. »

Gœrres définit en termes émus le genre d'émotion que communiquait aux âmes l'archaïsme romantique. « Nous voulions, dit-il, allumer un

1. Janssen, *Böhmer's Leben und Briefe*, II, p. 47. — Cf. II, p. 79 et 231 « L'Allemagne, écrivait Böhmer en 1821, n'a jamais rien produit de plus grand qu'au XIIIe siècle. »

petit brasier, auquel nous pourrions nous réchauffer un peu dans la nuit froide et nébuleuse. L'essence des anciens âges, telle qu'elle survivait dans les poésies du passé, paraissait à Arnim — et il avait raison — la mieux appropriée pour réchauffer et ranimer le présent atterré ; et la poésie populaire, qui jusque-là n'avait refusé ses services à aucun des âges antérieurs, semblait s'offrir ici, complaisante, pour ramener le peuple à la conscience de lui-même [1]. » — « C'était pour nous une grande joie, racontait plus tard Ringseis, médecin de Louis de Bavière, de pouvoir, en de nombreux domaines, nous si longuement humiliés, nous vanter d'une supériorité sur nos orgueilleux ennemis. » Ainsi philologues et littérateurs prenaient l'histoire du moyen âge pour consolatrice, moins en y cherchant des leçons sur les vicissitudes des choses humaines, qu'en constatant qu'il y avait eu une époque où le peuple germanique avait été l'artisan d'œuvres grandioses.

Les artistes à leur tour, laissant aux Gœthe

1. Galland, *Joseph v. Gœrres*, p. 114-115. — Cf. *Sulpiz Boisserée*, I. p. 241-242 : lettre de Sulpice, du 26 novembre 1814, à Grosboff, directeur de l'enseignement public en pays rhénan : « Aucun peuple n'a plus besoin du souvenir d'un grand passé, que le peuple allemand, qui, après cent ans de déchirement et trente ans de guerre, a vécu cent cinquante ans dans le mépris de lui-même et la singerie de l'étranger; même, en ces derniers temps, quand l'ennemi menaçait de nous enlever toute individualité, ce besoin s'est généralement éveillé. » Et Boisserée demandait, comme conclusion de cette lettre, qu'on organisât dans la Basse-Lorraine la conservation des antiquités allemandes; il faisait un rêve semblable, en 1831, pour la Prusse rhénane et la Westphalie (*Sulpiz Boisserée*, I, p. 577). — Comparer ce passage de l'autobiographie de Sulpice (*Sulpiz Boisserée*, I, p. 35) : « En ce temps du malheur allemand, où l'on cherchait consolation dans tout ce qui appartenait à un meilleur passé, l'on se jeta même vers notre ancienne langue depuis longtemps méprisée... Ce qui nous garantissait un grand réconfort parmi les préoccupations publiques et personnelles, c'était le contact prolongé avec les antiques œuvres d'art de la patrie. »

et aux Schiller la coquetterie d'être des « citoyens du monde », aspiraient à être, tout à la fois, « intimement chrétiens et intimement allemands [1] » ; le mot est encore de Ringseis [2]. « On revient de Rome plus allemand qu'on n'y était arrivé, ajoutait-il ; et cela résulte, en partie, de ce qu'on vit, là-bas, dans un cercle de compatriotes recueillis et pieux. » Gœrres, en 1819, dans son livre : *l'Allemagne et la Révolution*, parlait avec émotion de ces artistes qui « répandaient, disait-il, la gloire de l'Allemagne [3] ». Parce que pieux, on se sentait plus allemand ; parce que catholique, on se sentait plus germanique. La première exposition nationale d'art allemand [4], organisée à Rome, en 1819, par Frédéric Overbeck et ses disciples, et dont Frédéric Schlegel commentait dans un long article

1. Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 476-477 : « Ces artistes sont convaincus que les sujets les plus dignes d'être représentés sont les sujets religieux et d'histoire patriotique, mais qu'on doit être intimement chrétien et intimement Allemand, car le christianisme et la qualité d'Allemand (*Deutschheit*) doivent avoir passé dans la chair et dans le sang, pour que la représentation de ces deux catégories de sujets soit véridique. » — Cf. dans Riegel, *Peter Cornelius* (p. 143), une conversation entre Horace Vernet et Cornelius : Vernet dit que l'art doit être sans nationalité, Cornelius répond que l'art doit « jaillir » de la nationalité, et ne « s'élever qu'ensuite vers l'humanité ». — « Vous êtes un vrai Allemand », réplique Vernet. — Et Cornelius de riposter : « J'en suis fier. »

2. Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 497 : *Man geht deutscher von Rom weg als man gekommen.* Böhmer, de son coté, marque comme résultat de son voyage à Rome un surcroit d'estime et d'amour pour tout ce qui touche à sa patrie. (Janssen, *Böhmer's Leben und Briefe*, II, p. 31.)

3. Gœrres, *Politische Schriften*, IV, p. 146.

4. Cette exposition préluda aux divers *Kunstvereine* qui, de 1820 à 1830 se fondèrent à Karlsruhe, Munich, Berlin, Dresde, Dusseldorf (Howitt *op. cit.*, II, p. 542). — C'est Overbeck qui avait conçu le dessein d'une telle exposition, pour lutter contre l'influence de l'art académique et de la nouvelle école française. Le premier projet date de 1814. L'exposition en 1819, coïncida avec la visite de l'empereur d'Autriche à Rome ; mais les jeunes Nazaréens furent signalés à l'empereur comme se rattachant au révolutionnaire *Jünglingsbund* (Howitt, *op. cit.*, I, p. 447-449). — Voir dans une lettre de Bœhmer, écrite de Rome le 23 mars 1819, des détails

la portée religieuse et nationale [1], étalait à une place d'honneur un tableau de Veit : *le Triomphe de la Religion* [2].

« Le peuple allemand a succombé parce qu'il a oublié son caractère, sa finalité, son histoire, parce qu'il s'est oublié lui-même ; il ne peut renaître que si, reconnaissant de nouveau son caractère et sa finalité, il retourne à son histoire et reprend conscience d'être une nation [3]. » Ces lignes sont signées de Gœrres et datées de 1810 ; elles étaient comme un programme, que Gœrres et ses amis réalisaient. C'était en l'année d'Austerlitz que l'Allemagne, avec Arnim et Brentano pour maîtres, réapprenait à chanter comme elle l'avait fait au moyen âge, et que Gœrres enthousiaste leur décernait à l'un et à l'autre la couronne civique [4] ; c'était en l'année d'Iéna, au moment où se fermait la tombe du Saint-Empire, que le romantisme historique et littéraire, réfugié à Heidelberg, s'essayait à rouvrir la tombe du vieux peuple allemand ; c'était enfin parmi les décombres accumulés par les guerres que les inoffensifs Boisserée recueillaient les éléments d'une puissante résurrection. Tandis que le rationalisme protestant, dont Voss était « le grand inquisiteur [5] », s'acharnait contre ces initiatives, et tandis que « l'esprit artiste de Gœthe », suivant les mots de Henri Heine, « engourdissait la jeunesse et s'op-

sur la réception qu'on prépare à l'empereur et sur la prochaine exposition des artistes allemands (Janssen, *Böhmer's Leben und Briefe*, II, p. 42).

1. Schlegel, *Werke*, VIII, p. 155-184.
2. Spahn, *Philipp Veit*, p. 39-40.
3. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 117-132.
4. Diel-Kreiten, *op. cit.*, I, p. 220.
5. Le mot est de l'éditeur Perthes.

posait à la régénération politique de la patrie[1] », il semblait que, sous la bannière du christianisme, — et du christianisme catholique, — se préparât à longue échéance une réviviscence de l'âme allemande; et lorsque Bonn et Cologne, plusieurs années durant, se disputaient l'honneur de posséder la grande université rhénane, Cologne alléguait auprès du roi de Prusse, pour essayer de faire triompher ses ambitions, son caractère de cité catholique, de cité gothique, d'école vivante d'art national[2].

Si quelque prophète, en 1815, eût prédit qu'un jour une Allemagne unifiée profiterait sans délai de sa grandeur reconquise pour engager une lutte contre l'Eglise romaine, ni les romantiques du pinceau, auxiliaires toujours conscients de l'idée germanique, ni les romantiques de la plume, auxiliaires parfois inconscients de l'idée catholique, n'eussent rien compris à ce futur caprice de la destinée.

1. « Nous, hommes de la Révolution, nous blâmions la stérilité de la parole de Gœthe, l'esprit artiste qui se répandit par lui en Allemagne, qui engourdit la jeunesse et s'opposa à la régénération politique de notre patrie. » (Henri Heine, *De l'Allemagne*, I, p. 237.) Gœthe, au moment du soulèvement de l'Allemagne contre Napoléon, refusa au jeune Böhmer de composer un chant national (Sepp, *Gœrres und seine Zeitgenossen*, p. 110). Voir, dans Raich, *Dorothea Schlegel*, II, p. 98-99, une lettre de Dorothée à Varnhagen, en 1812, sur le manque de patriotisme de Gœthe. — Cf. le jugement de Wolfgang Menzel, en 1827, dans *sa Geschichte der deutschen Litteratur*, opposant les romantiques à l' « épicurien » Gœthe, qu'il accuse d'immoralité et de lèse-patrie (Spenlé, *Novalis devant la critique*, p. 16). — Voir enfin, sur l'indifférence politique de Gœthe, Cavaignac, *la Formation de la Prusse contemporaine*, I, p. 187-189 (Paris, Hachette, 1891).

2. Voir, sur cette lutte, qui aboutit à la fondation de l'Université de Bonn, Sybel, *Kleine Historische Schriften*, II, p. 409 et suiv. (Munich, Literarisch-Artistische Anstalt, 1869), et spécialement, p. 432-445, le curieux mémoire adressé à Hardenberg en faveur de Cologne, et que Sybel croit être de Fréderic Schlegel.

CHAPITRE II

LES DÉBUTS DU RENOUVEAU CATHOLIQUE ALLEMAND LE CERCLE DE MÜNSTER, L'ACTION DE SAILER (1800-1820)

I. Le catholicisme à Münster au début du XIXe siècle. — La princesse Gallitzin : son cercle. — Deux periodes dans l'histoire de la « Sainte Famille ».

II. Un ministre « éclairé » et catholique : François de Fürstenberg. — Une création qui devance l'Université de France : l'organisation de l'enseignement à Münster.

III. Un enfant anormal devenu pédagogue : Bernard Overberg. — Ses efforts au profit des instituteurs, des institutrices, des séminaristes. — *Le Guide d'enseignement méthodique.* — Les ordonnances de l'évêché de Münster sur l'enseignement.

IV. Succès de l'œuvre pédagogique d'Overberg : témoignages de Stolberg, de Stein, de Cuvier. — Survivance de l'influence scolaire d'Overberg.

V. Le journal d'Overberg. — Ses préoccupations de catéchiste ; ses manuels. — Le catéchisme de l'*Aufklärung* et les catéchismes d'Overberg. — La méthode platonicienne dans l'enseignement religieux. — Nécessité d'une solide formation des catéchistes. — L'enseignement de la solidarité dans le catéchisme d'Overberg.

VI. Le comte de Stolberg après sa conversion. — Un conseil de Droste-Vischering : publication de l'*Histoire de la religion de Jésus.* — Caractère de ce livre : « une chose de cœur ». — Hommage du platonisme au christianisme. — *L'Histoire de la religion de Jésus* et les mystiques protestants. — Stolberg et les polémiques confessionnelles. — Les derniers écrits de Stolberg.

VII. La philologie au service du christianisme : Kistemaker.

VIII. Disparition progressive de la première génération de la « Sainte Famille ». — La seconde génération : les Droste-Vischering. — Influence du cercle de Münster sur le catholicisme westphalien.

IX. Une personnalité catholique à Landshut : le prêtre Sailer. — Sympathies qu'il inspire aux protestants. — Un François de Sales allemand. — Alarmes du protestantisme rationaliste. — Sailer et le mysticisme séparatiste de l'Allemagne méridionale. — Boos et Gossner.

X. Suspicions de Rome contre les relations de Sailer avec les mystiques. — Popularité des mystiques séparatistes : témoignages de Ringseis, Savigny, Brentano. — Influence de la personnalité de Sailer et de son attachement à l'idée d'Eglise.

XI. Sailer pédagogue, moraliste et prédicateur. — Réaction contre les maximes et les habitudes de l'époque de l'*Aufklärung*.

XII. Rencontre de Sailer et du catholicisme westphalien. — Les deux convertis de Sailer : Brentano, Diepenbrock. — Leurs témoignages au sujet de Sailer.

Dernier coup d'œil sur le catholicisme westphalien. — Deux futurs évêques : Droste-Vischering et Diepenbrock.

Le romantisme aidait l'Eglise ; mais il fallait qu'elle-même s'aidât. Le monde recommençait de s'occuper du catholicisme ; on attendait la réponse des catholiques, leurs écrits, leurs actes. Deux villes d'Allemagne, dès le début du siècle, commencèrent de préparer cette réponse : ce fut Münster au nord, Landshut au sud. Comment à Münster un noyau d'âmes catholiques se forma, d'où sortit l'éducation catholique de tout un peuple ; comment à Landshut l'unique prestige d'un prêtre d'élite fit rayonner une conception nouvelle de la vie sacerdotale ; comment enfin les âmes protestantes, désireuses de retrouver ce christianisme qu'une partie de leurs théologiens leur avaient fait oublier, se sentaient appelées,

par un attrait étrange, à entrer en quelque fraternité avec le catholicisme réveillé; voilà ce qu'il importe d'observer d'assez près, si l'on songe que derrière le récit de ces deux épisodes se cache l'histoire même de l'Eglise d'Allemagne, s'évadant de l'effacement où l'avait reléguée l'époque précédente et se préparant à faire, à travers le XIXe siècle, grande figure et bienfaisante besogne.

I

Tout au début du nouveau siècle, à l'heure même où la principauté ecclésiastique de Münster allait devenir terre laïque — prussienne d'abord de 1802 à 1807, française ensuite, et, après 1814, prussienne encore et définitivement, — la cité même de Münster était peut-être la ville d'Allemagne où la pensée catholique avait le plus de prestige, où les mœurs catholiques exerçaient le plus d'ascendant.

Une intelligence repentie, la princesse Gallitzin, un ardent néophyte, le comte de Stolberg, ayant trouvé la paix dans l'Eglise romaine, récompensaient cette Eglise, si l'on ose ainsi dire, en l'accréditant auprès de l'opinion éclairée, jusque-là dédaigneuse ou hostile; et deux prêtres, Fürstenberg et Overberg, l'un, vicaire général et directeur de l'instruction, l'autre, pédagogue et catéchiste, collaboraient, sous les regards attentifs de l'Alle-

magne, pour créer un enseignement public qui imprégnerait de christianisme tous les rapports sociaux et tout l'ensemble de la vie populaire.

La princesse Gallitzin[1] venait de dépasser la cinquantaine ; ses enfants avaient grandi, son rôle d'éducatrice était achevé. Depuis 1792, son fils, Dimitri, vivait en Amérique[2] ; comme, sur le quai du port de Rotterdam, il hésitait à partir, elle l'avait si vivement poussé vers le bateau, que le jeune homme était tombé à la mer ; les matelots l'avaient repêché, porté sur le pont ; l'on avait levé l'ancre, et Dimitri, ainsi jeté à l'eau par sa mère, s'était fait prêtre aux Etats-Unis, où il commençait en Pensylvanie un apostolat fécond. Les Droste-Vischering, dont l'un devait mourir évêque de Münster, dont l'autre, sur le siège archiépiscopal de Cologne, devait sauver l'Eglise d'Allemagne, avaient, dans leur jeune âge, partagé avec Dimitri l'affection soucieuse de la princesse, « maman Amélie », comme ils l'appelaient[3]; ils étaient désormais prêtres près d'elle, comme Dimitri l'était loin d'elle. L'ancienne amie des philosophes, de

1. Sur la princesse Gallitzin née Amélie de Schmettau (1748-1806), dont nous avons déjà rencontré la physionomie à l'occasion de la conversion du comte de Stolberg (Voir le chapitre précédent), la meilleure monographie est celle de Galland : *Die Fürstin Amalie von Gallitzin und ihre Freunde* (Cologne, Bachem, 1880). Galland a profité, non seulement du vieux livre de Katerkamp : *Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin A. von Gallitzin* (Münster, Theissing, 1828), mais aussi, et surtout, du journal et de la correspondance de la princesse, publiés par M. Schlüter en 3 volumes (Münster, Russell, 1874-1876).

2. Sarah Brownson, *Prince et prêtre, Demetrius-Auguste Gallitzin*, trad. Lerida Geofroy (Paris, Didier, 1880).

3. Sur les rapports de la princesse Gallitzin et des frères Droste-Vischering, voir Galland, *op. cit.*, p. 132-146. — « Ils sont des hommes pour la solidité de leur pieux vouloir, et des jeunes gens pour le bouillonnement de leur noble zèle, » écrivait d'eux Stolberg en 1792. (*Briefe und Tagebücher der Fürstin Gallitzin*, édit. Schlüter, p. 103.)

Diderot, d'Hemsterhuis, de Jacobi, était aujourd'hui l'amie des hommes d'Eglise : elle s'éclairait en les écoutant, ils s'éclairaient en la faisant parler. Overberg mangeait à sa table et vivait sous son toit[1]; Fürstenberg la visitait presque chaque soir[2].

Le clergé, chez elle, était encore représenté par Kistemaker, le philologue, par Katerkamp, le prochain historien de l'établissement catholique; et tous ces ecclésiastiques semblaient faire cercle autour de l'illustre converti dont s'occupait l'Allemagne entière, et qui, en l'année 1800, élisait domicile à Münster, François-Léopold de Stolberg.

Le salon de la princesse Gallitzin se trouvait alors à un tournant de son histoire : depuis quinze ans, il était le centre où s'échangeaient les impressions, où s'élaboraient les projets, en vue de la réforme scolaire dans la terre épiscopale de Münster. La sécularisation de 1802 devait faire déchoir ce salon de l'ascendant à demi politique qu'il avait longtemps exercé ; mais ce qui se préparait autour de la princesse durant les quatre ans qu'elle avait encore à vivre, ce n'était rien moins que le renouveau de la littérature catholique allemande; et lorsque, en 1806, Amélie Gallitzin terminera dans la sérénité des souffrances sa vie jadis si ballottée, l'histoire lui pourra rendre ce témoignage, qu'elle laissait derrière elle, dans

1. Overberg fut l'hôte de la princesse de 1789 à 1806 : elle voyait en lui « un ami et un père spirituel, tel que le conçoit François de Sales » (Galland, *op. cit.*, p. 127).

2. Herold, *Franz von Fürstenberg und Bernhard Overberg*, p. 34-35 (Münster. Aschendorff, 1893).

sa patrie adoptive, un peuple catholique déjà robuste et un sérieux groupement d'intelligences catholiques.

II

Ce qu'avait su de longue date comprendre cette aristocrate, c'est que le catholicisme n'aspire pas seulement à recueillir l'hommage des lèvres distinguées ou compétentes et à se faire admirer comme un système de pensées, plus complet que la philosophie platonicienne, plus cohérent que le protestantisme.

Il y a une sorte d'âme sociale, qui est quelque chose de plus que le total des âmes individuelles, et de laquelle l'Eglise, sous peine de faillir à sa mission, ne saurait se désintéresser : de là, son ambition d'être éducatrice ; de là, sa volonté d'exercer une action populaire. En cette fin du xviii[e] siècle où le progrès partout s'accomplissait contre l'Eglise, et où les lumières semblaient ne se piquer de briller que pour faire contraste aux « ténèbres de la superstition », Münster avait donné l'exemple d'une terre épiscopale où, sous les auspices d'une aristocrate immigrée, le développement de l'instruction dans la masse avait été provoqué, concerté, réalisé par l'Eglise.

François de Fürstenberg[1], vicaire général de

1. Sur François-Frédéric-Guillaume-Marie de Fürstenberg (1729-1810) voir Esch, *Franz von Fürstenberg, sein Leben und seine Schriften* (Bibliothek der Katholischen Pædagogik, IV Band. Fribourg, Herder, 1891).

Münster, était ce qu'on appelait alors un ministre « éclairé », soucieux de philanthropie, curieux de sciences; il passait pour docte en tout, en art militaire comme en art vétérinaire, en médecine comme en physique, en minéralogie comme en anatomie[1]; et sa voiture sillonnait sans relâche les routes du diocèse, pour qu'il surveillât, pour qu'il perfectionnât, pour qu'il fondât. Mais ce ministre « éclairé » était en même temps un croyant strict et zélé : il avait fait des études à la Sapience de Rome, d'où il avait rapporté une doctrine sûre; et tout en professant, dans un langage légèrement marqué de l'esprit de l'époque, que l'éducation doit mettre l'enfant en garde contre les superstitions, il protestait, aussi, contre le programme pédagogique d'un certain rationalisme, qui, croyant avoir détruit la notion de miracle, voulait n'attacher l'intelligence de l'écolier qu'aux choses matérielles et visibles[2]. Quelques pages qu'il écrivit sur les études monastiques[3] nous montrent Fürstenberg également convaincu de l'utilité des monastères et de la nécessité de les améliorer et de les réformer, et se tenant à mi-chemin entre la routine, qui se refusait à supprimer les abus, et le joséphisme, qui supprimait les moines. Si l'influence de Fürstenberg, au lieu d'être limitée par les étroits confins d'une terre épiscopale, eût pu s'épanouir auprès de quelque puissante souveraineté,

1. Schlüter, *Briefwechsel der Fürstin Gallitzin*, p. 107 (Münster, Russell, 1876).
2. Galland, *Historisch Politische Blätter*, 1879, LXXXIII, p. 412-414. — Sur le rôle que donne Fürstenberg à la religion dans l'enseignement secondaire, cf. Esch, *op. cit.*, p. 91-92 et 98.
3. Esch, *op. cit.*, p. 220-226

les Kaunitz et les Pombal, les Tannucci et les Du Tillot, grands et petits ministres du despotisme réformateur, eussent été importunés par le spectacle de cet homme d'Etat qui, tout ensemble, tenait compte des exigences de l'*Aufklärung* et provoquait l'épanouissement de toutes les formes de vie chrétienne.

Ministre de l'évêque de Münster à partir de 1762, et puis, à partir de 1780, exclusivement préposé à l'instruction publique[1], il fit de cette terre d'Eglise un centre typique d'institutions scolaires. Au sens où Napoléon créa l'Université de France, on peut dire que Fürstenberg organisa, dans le diocèse de Münster, une sorte d'Institut national d'éducation, dans lequel les divers degrés de l'enseignement, primaire, secondaire, supérieur, étaient rattachés entre eux par un lien très étroit, comme les parties d'un même corps[2]. Il avait commencé par l'enseignement secondaire, et c'était — chose curieuse — la lecture même de son programme de réformes, publié en 1776[3], qui avait jadis attiré la princesse Gallitzin à Münster, pour l'éducation de ses enfants. Survenue comme une disciple, elle s'était transformée en collaboratrice[4], courant l'Allemagne en poste avec Fürstenberg pour observer les nouveautés scolaires, et s'en allant jusqu'à

1. Esch, *op. cit.*, p. 113.

2. M. Nordhoff a publié dans l'*Allgemeine Deutsche Biographie* un article sur Fürstenberg, où son activité de ministre de l'Instruction publique est excellemment exposée. — Voir, sur l'ensemble de l'œuvre de Fürstenberg, le rapport qu'il adressa lui-même au gouvernement prussien lorsque l'évêché de Münster fut devenu terre prussienne (Esch, *op. cit.*, p. 297-308).

3. Esch, *op. cit.*, p. 87-107. — Le texte de ce programme est publié par Esch, *op. cit.*, p. 154-186.

4. Galland, *Die Fürstin Amalie von Gallitzin*, p. 32 et suiv.

Halle voir le *Paedagogium* du célèbre théologien protestant Niemeyer, qui garda de cette visite un grand souvenir[1]. Un échelon plus haut que le gymnase, Fürstenberg, dès 1780, ouvrait à Münster l'Université[2]; à un échelon plus bas, il créait, à proprement parler, l'enseignement primaire, et trouvait pour cette œuvre un auxiliaire admirable dans un prêtre d'origine très humble, qui fut, de 1786 à 1806, le commensal et le directeur de la grande dame immigrée, Bernard Overberg.

III

L'enfance d'Overberg[3] avait été retardataire, presque anormale : il n'avait su marcher qu'à l'âge de cinq ans, et, pour apprendre à lire, n'avait pas fatigué moins de huit alphabets différents[4]. Très pauvre d'ailleurs, fils d'un simple colporteur, il épelait ses livres à la lumière de la résine avec laquelle ses parents se chauffaient, et cette lumière était vacillante comme balbutiantes étaient ses

1. Niemeyer, *Beobachtungen auf einer Reise durch Holland und Westfalen*, p. 270 et suiv.
2. Esch, *op. cit.*, p. 107-111 et 198-219.
3. Sur Bernard Overberg (1754-1826), voir Krabbe, *Leben Bernard Overberg's*, 4e édit. (Münster, Aschendorff, 1896). — Krabbe, qui joua un rôle notable, comme théologien, à l'assemblée épiscopale de Wurzbourg de 1848, avait été le disciple d'Overberg. Schubert, le professeur de la Faculté des sciences de Munich, publia un résumé de l'ouvrage de Krabbe, et une courte biographie du pédagogue Wittmann, mort évêque de Ratisbonne, en un petit livre qu'a traduit en français Léon Boré : *Vie de Bernard Overberg*. (Paris, Debécourt, 1843.)
4. Krabbe, *op. cit.*, p. 9-13.

lèvres. Ainsi débuta l'homme qui devait, pendant près d'un demi-siècle, semer du christianisme dans tous les sillons de la Westphalie, et l'y faire germer et mûrir.

Jeune vicaire, il avait un curé malade et prit sur lui toute la besogne des catéchismes : il y excella, parce qu'il l'aimait. Un jour de 1782, il eut en son lointain village un auditeur inattendu : c'était Fürstenberg en personne. Overberg, à contre-cœur, dut se laisser arracher à ses petits paysans et venir à Münster pour travailler avec le vicaire général[1]. Le travail fut multiple. Quarante ans durant, Overberg, du mois d'août au mois de novembre, tint des cours de vacances auxquels étaient appelés tous les maîtres d'école et pour lesquels on réclamait, aussi, la présence des séminaristes[2]. Vingt-sept ans durant, chaque semaine, il donna dans le couvent de Lorraine, à Münster, en même temps que des leçons de calcul, un enseignement exemplaire du catéchisme[3]. Il se préoccupa sans lassitude d'assurer à la terre de Westphalie un corps d'institutrices séculières[4] destinées à perpétuer dans l'enseignement des filles l'influence catholique, lorsque les congrégations disparaîtraient ; et, grâce à lui, le nombre des maîtresses d'école doubla. Enfin, sans préjudice de ces tâches diverses, la formation des clercs, durant les dix-huit dernières années de sa vie

1. Krabbe, *op. cit.*, p. 22-23. — La lettre d'acceptation qu'adressa Overberg à Fürstenberg est publiée par Galland, *Historisch Politisch Blätter*, 1879, LXXXIII, p. 569-570

2. Krabbe, *op. cit.*, p. 33-54.

3. Krabbe, *op. cit.*, p. 69-80.

4. Krabbe, *op. cit.*, p. 64-69.

captiva sa pensée, sa plume et son courage[1]. Pédagogue et catéchiste, initiateur d'école normale et directeur de séminaire, Overberg, de quelque humilité qu'il couvrît ses mérites, se révéla comme l'un de ces hommes qui savent édifier et fixer l'âme d'un peuple. « Une figure d'apôtre! disait de lui la comtesse de Stolberg : il aurait servi de modèle au pinceau de Raphaël s'il eût vécu de son temps[2]. »

Des journaliers, ou bien encore d'insuffisants candidats à la prêtrise : tels étaient avant lui les instituteurs[3]. Ce prêtre leur révéla leur mission, et du même coup leur dignité : les cours auxquels ils étaient appelés, les examens de capacité triennaux auxquels ils furent conviés, assuraient à l'élite d'entre eux un supplément de traitement[4]. Son *Guide d'enseignement méthodique pour les instituteurs*, publié en 1793[5], auquel avaient travaillé Fürstenberg et la princesse Gallitzin[6], et dont un périodique protestant, le *Journal littéraire d'Iéna*, ne craignit pas de faire l'éloge[7], parla de l'école primaire en des termes singulièrement nouveaux : Overberg, en ce livre, invitait

1. Krabbe, *op. cit.*, p. 180-201.
2. Galland, *Historisch Politische Blätter*, 1879, LXXXIII, p. 575.
3. Krabbe, *op. cit.*, p. 35-36. — Herold, *op. cit.*, p. 13, n. 1.
4. Krabbe, *op. cit.*, p. 49-50.
5. *Anweisung zum zweckmässigen Schulunterricht für die Schullehrer im Fürstentum Münster* (Münster, Aschendorff, 1793). Afin de parler un langage plus compréhensible aux instituteurs, Overberg écrivit les premiers chapitres en *plattdeutsch*, et les traduisit ensuite en un allemand plus littéraire. — Ce livre a été traduit en français, sur la septième édition, sous le titre : *Manuel de pédagogie et de méthodique générale, ou guide de l'instituteur primaire* (Liège, Grandmont, 18.4).
6. Sur cette collaboration, voir Galland, *Historisch Politische Blätter*, 1879, LXXXIII, p. 646-648.
7. Galland, *Historisch Politische Blätter*, 1879, LXXXIII, p. 653.

les curés à travailler continuellement à l'amélioration des écoles, à soutenir les instituteurs dans leurs justes réclamations, à leur faire obtenir d'honnêtes émoluments, à prévenir dans les locaux scolaires tout péril d'humidité, et à mettre aux mains des enfants quelque livre de lecture lorsqu'ils iraient garder les bestiaux[1]. Il n'était pas jusqu'aux cours d'adultes auxquels ne songeât Overberg : les jeunes gens de dix-huit à vingt ans devaient être appelés à des répétitions[2]. L'enseignement, à ses yeux, était une œuvre si sacrée, que les aumônes des fidèles y devaient coopérer, comme aux dépenses du lieu saint ; et les curés avaient ordre, lorsqu'ils répartissaient les charités du peuple croyant, d'en prélever une part au profit des écoles et pour les fournitures scolaires des petits pauvres[3]. Ainsi commençaient d'éclore, sous cette plume sacerdotale qui aspirait à bien faire plutôt qu'à faire grand, certaines idées dont plus tard la pédagogie s'est complaisamment enorgueillie, comme si elles étaient le résultat d'un long effort : Overberg, entre deux prières, les avait jetées sur le papier, et, ce qui valait mieux, il les rendait efficaces.

Les ordonnances pour les écoles de l'évêché de Münster, élaborées en 1801 par Fürstenberg et par Overberg après consultation d'une commission de notables qui avait tenu trente-trois séances[4], stipulaient, plus impérieusement encore que ne

1. Overberg, *Manuel de pédagogie*, p. 20-23.
2. Overberg, *op. cit.*, p. 24.
3. Overberg, *op. cit.*, p. 26.
4. Esch, *op. cit.*, p. 235-262.

l'avaient fait, en 1782 et 1788, deux ordonnances préalables de Fürstenberg[1], l'obligation pour les parents d'envoyer leurs enfants à l'école ; la perte de toute aumône, et même certaines pénalités plus graves, pour les familles pauvres qui se montreraient à cet égard négligentes ; l'obligation pour les employeurs d'envoyer à l'école les enfants qu'ils prenaient à leur service[2]. Les curés devaient s'entr'aider, en se signalant les uns aux autres les enfants qui changeaient de domicile, et se mettre ainsi en mesure, réciproquement, de surveiller la fréquentation scolaire[3]. L'école primaire devait distribuer certaines notions d'enseignement agricole et technique[4]. Fürstenberg prescrivait — et c'était là la consécration d'une des plus chères idées d'Overberg — l'établissement d'écoles de filles, tenues par des institutrices, dans les agglomérations de quelque importance[5] ; et il prévoyait le fonctionnement de classes de couture pour les fillettes plus âgées[6], ce qui, pour l'époque, était une grande nouveauté. Enfin, dans ce document, sorti des conseils ecclésiastiques et signé d'un vicaire général, il est un paragraphe qui nous montre l'Eglise westphalienne si scrupuleusement respectueuse de la mission éducatrice des instituteurs qu'elle renoncerait volontiers à les employer comme auxiliaires de sa liturgie : « Le cumul du poste de sacristain ou d'organiste avec le

1. Esch, *op. cit.*, p. 123 et 131.
2. Esch, *op. cit.*, p. 237.
3. Esch, *op. cit*,, p. 237-238.
4. Esch, *op. cit.*, p. 238.
5. Esch, *op. cit.*, p. 243.
6. Esch, *op. cit.*, p. 243.

poste d'instituteur, écrit Fürstenberg, est très préjudiciable, car les obligations inhérentes à l'un ou l'autre poste ne peuvent être congrument remplies par une seule personne. C'est notre volonté, que dans les futures vacances, là où ce sera possible, l'emploi d'instituteur soit séparé de l'emploi d'organiste ou de sacristain[1]. »

IV

Cette charte de l'enseignement primaire n'était que la sanction des laborieuses initiatives auxquelles se dévouait, depuis dix-huit ans, Bernard Overberg. Déjà ces initiatives portaient des fruits ; dès le début du siècle, Stolberg pouvait écrire : « Les mœurs dans l'évêché de Münster sont relativement pures, elles sont fondées sur une religiosité cultivée. Je connais assez exactement l'Allemagne, et puis dire, en toute vérité, qu'aucune région n'est aussi pure en ses mœurs, qu'en aucune la religion n'est si clairement enseignée, si fidèlement suivie que dans le territoire de Münster[2]. » Le témoignage est de l'année 1801 ; quelques mois après, Stein, le futur ministre prussien, apportait à son tour le sien : « On trouve en ce pays, observait-il, plus de déférence extérieure pour la religion, plus de piété, plus de recueillement

1. Esch. *op. cit.*, p. 248.
2. Janssen, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*. II. p. 235-236 (Fribourg, Herder, 1877).

qu'ailleurs; les concitoyens du ministre Fürstenberg conservent, grâce à lui, un trésor assurément inestimable, dont tous nos philosophismes ne sauraient compenser la perte [1]. »

La Prusse, en 1806, s'étant momentanément effacée devant la France, la « Basse-Allemagne », à la suite des victoires napoléoniennes, fut morcelée en départements de l'empire français : alors Cuvier, qui visitait, par ordre de l'empereur, les écoles du pays de Münster, rendit hommage à leur organisation : « Il les faut laisser dans leurs rapports actuels avec les curés et les ministres, concluait-il, à charge par ceux-ci de correspondre avec les recteurs [2]. » Même, à la rigueur, si la centralisation universitaire risquait de paraître importune aux bons pédagogues dressés par Overberg, Cuvier souhaitait que la France ne se montrât pas exigeante : « Si M. l'évêque de Münster, expliquait-il, ne croyait pas pouvoir condescendre à cet arrangement, nous pensons qu'il vaudrait mieux, en ce moment, laisser les choses telles qu'elles sont, que de vouloir soustraire tout d'un coup les écoles à l'autorité toujours présente des curés. » Le préfet du dépar-

1. Pertz, *Leben Stein's*, I. p. 241-242.

2. Cuvier, *Rapport sur l'instruction publique dans les nouveaux départements de la Basse-Allemagne*, p. 110. — « Les écoles, écrit-il, presque toutes annexées aux églises, sont surveillées par les pasteurs. On y enseigne à lire, à écrire, à compter, et la religion; dans celles des villes on va un peu plus loin. Les maîtres et maîtresses sont obligés de se rendre tous les automnes à une école normale où on perfectionne leur instruction et où l'on s'assure qu'ils se maintiennent dans leurs connaissances et qu'ils mettent en pratique les méthodes dont ils ont été imbus. Cette école est tenue, à Münster, par un ecclésiastique respectable, nommé M. Overbeck (*sic*), auteur d'ouvrages intéressants sur l'éducation... Toutes ces écoles sont très fréquentées; la surveillance en est très bien exercée par les curés et par la commission, et tout le monde vote pour leur conservation. » (Id., *op. cit.*, p. 21-23.)

ment de l'Ems supérieur, M. de Keverberg, rêvait, de son côté, d'établir en son district, suivant l'exemple donné par Overberg ; une école normale pour les maîtres ; et l'on vit même paraître, par les soins de ce préfet, une petite brochure dans laquelle étaient multipliées les citations du prêtre pédagogue [1].

Enfin, un demi-siècle plus tard, Eugène Rendu, faisant une enquête dans l'Allemagne du Nord sur l'état de l'enseignement primaire, écrivait à son retour : « L'esprit d'Overberg ne cesse point d'animer les amis de l'éducation, que, dans les différentes parties de l'Allemagne catholique, dirige encore le souvenir du maître [2]. » Ces lignes sont de 1855; et l'on publiait en Belgique, vers la même époque, une traduction française du *Guide d'enseignement méthodique pour les instituteurs*, avec des estampilles épiscopales et officielles qui assuraient la fortune et l'autorité du livre. Ainsi se poursuivirent, à travers le XIXe siècle, et longtemps au-delà de sa tombe, les succès scolaires d'Overberg ; Ketteler, en 1848, à la tribune du Parlement de Francfort, se complaisait à mentionner avec honneur l'école d'institutrices de Münster [3]; quant à l'école normale d'instituteurs installée à Büren peu de temps avant la mort d'Overberg, Eugène Rendu recueillait auprès de l'évêque de Münster et de l'archevêque de Cologne d'instructifs renseignements sur le séjour que fai-

1. Cuvier, *op. cit.*, p. 24.

2. Rendu, *De l'éducation populaire dans l'Allemagne du Nord et de ses rapports avec les doctrines philosophiques et religieuses*, p. 184 (Paris, Hachette. 1855).

3 Rendu, *op. cit.*, p. 104.

saient dans cette école les membres du clergé, et constatait, de ses propres yeux, la collaboration féconde entre instituteurs et curés, dont ce premier contact était comme le prélude[1]. Les mœurs et coutumes scolaires de l'Allemagne catholique sont, encore aujourd'hui, façonnées par l'inspiration d'Overberg; Münster, à longue échéance, fait école en pédagogie.

V

Le journal intime de ce prêtre nous met sous les yeux une sorte d'hygiène morale et religieuse de l'instituteur chrétien[2]. On y voit l'âme d'Overberg se disposer à enseigner, s'accuser de paresse ou de lâcheté lorsque la classe fut médiocre, et se reprocher comme un péché grave la moindre tentation de vanité, lorsque la classe se passa bien.

Ce matin, j'ai donné ma leçon sans l'avoir convenablement préparée. Aide-moi, ô mon Dieu, pour que je n'aie plus à m'adresser ce reproche... Le manque de préparation entraîne beaucoup de fautes... Que je me demande toujours avant la leçon : « Est-elle nécessaire ? est-elle à la portée des auditeurs? est-elle présentement le plus profitable[3]? »

1. Rendu, *op. cit.*, p. 314-323.
2. Krabbe, *op. cit.*, p. 123-160, donne de nombreuses citations de ce journal.
3. Rendu, *op. cit.*, p. 182-185.

Les résolutions de ce genre abondent dans ses papiers : le perfectionnement de son âme et le perfectionnement de son œuvre sont une seule et même besogne, sur laquelle il médite à genoux. Et lorsque ayant médité, Overberg prend la plume, la prière et l'examen de conscience continuent de s'entremêler : volontiers mécontent de lui-même, et parfois hypocondre ou peu s'en faut, Overberg est comme partagé entre le sentiment de sa faiblesse et le sentiment de sa responsabilité. Il y avait en lui une forte vie intérieure, très simple, mais très intense, et cette vie intérieure était le support de sa tâche quotidienne et la source de ses audaces de pédagogue. En ses rêves, qui devenaient des ébauches d'action, il évoquait l'image de tous les petits enfants du diocèse, qui attendaient de lui que Dieu leur fût révélé, et de tous leurs anges gardiens, à eux tous, qui collaboraient avec lui pour cette œuvre révélatrice[1].

Il concevait son œuvre pédagogique comme une façon de sacerdoce ; le but ultime de ses efforts, c'était de créer en Westphalie une robuste génération d'âmes religieuses. De là le soin qu'il donnait, spécialement, à l'enseignement du catéchisme ; et vraisemblablement il penserait, s'il nous lisait, que jusqu'ici nous n'avons rien dit de lui, puisque nous ne l'avons pas encore montré s'attachant aux sciences divines et cherchant à familiariser avec elles l'esprit des petits enfants.

Avant lui, dans le diocèse de Münster, les cervelles enfantines étaient, tant bien que mal, bour-

1. Krabbe. *op. cit.*, p. 135

rées de quelques notions de christianisme durant le carême qui précédait la première communion[1]; ce n'était pas chose rare de voir les prêtres de paroisse, que le catéchisme ennuyait, abandonner aux capucins cette corvée. « Je suis fâché, notait un de nos émigrés, le chanoine Baston, de voir les ecclésiastiques allemands se décharger de l'instruction des enfants sur un religieux, qui vient, dans leur propre église, expliquer à la jeunesse les premiers éléments de la religion[2]. »

Overberg s'astreignit à donner chaque semaine, dans le pensionnat de Lorraine, que tenaient des sœurs de l'ordre de Saint-Pierre Fourier, une leçon d'histoire biblique et une leçon de catéchisme, et à développer quotidiennement, deux mois par an, tout l'ensemble de la doctrine devant les candidates à la première communion[3]. C'est cette longue expérience qui lui permit d'écrire, durant les premières années du XIXe siècle, deux catéchismes, l'un pour les grands, l'autre pour les petits; et ces manuels auxquels une feuille protestante comme les *Nouvelles savantes*, de Gœttingue, rendait un témoignage flatteur[4], marquèrent une réaction contre la façon d'enseignement religieux que distribuaient, dans l'âge antérieur, un certain nombre de prêtres « philo-

1. Herold, *op. cit.*, p. 16.
2. Abbé Baston, *Mémoires*, édit. Loth et Ch. Verger, II, p. 277 (Paris, Picard, 1899). — Le vicaire général Krabbe, *Pädagogische Erinnerungen*, p. 21 (Münster, Aschendorff, 1883), donne, d'après ses propres souvenirs, des détails qui coïncident avec les observations de Baston ; l'enfance de Krabbe s'était précisément passée dans cette même ville de Cœsfeld, où séjourna Baston émigré.
3. Krabbe, *Leben Bernard Overberg's*, p. 69-80.
4. Krabbe, *op. cit.*, p. 88-91.

sophes ». N'avait-il pas eu l'heureuse fortune, en même temps qu'il soumettait l'âme populaire à ses nouvelles méthodes catéchétiques, d'en éprouver la valeur en les essayant sur la princesse Gallitzin, dont il avait, en 1786, guidé le retour à la foi[1], et sur le comte de Stolberg, dont il avait, en 1800, reçu la conversion[2].

Avec Overberg, nous sortons de l'époque où les catéchismes appauvrissaient la foi de sa substance dogmatique, et cherchaient seulement à donner aux facultés religieuses de l'âme une satisfaction plus caressante qu'efficace[3]. Overberg ne fait aucunes concessions au déisme récent : il va jusqu'à professer formellement, que, « par rapport à ces dogmes eux-mêmes qu'on peut en partie concevoir par la raison, la révélation divine doit être le motif principal allégué aux élèves pour leur en prouver la vérité ». Car « il faut toujours, continue-t-il, que nous considérions des yeux de la foi les objets surnaturels[4]. » Nous voilà loin de cette sorte de spiritualisme rationaliste qu'affectaient les catéchismes de l'époque de l'*Aufklärung*.

Mais Overberg était un platonicien, qui dans sa jeunesse avait trouvé attrait aux *Dialogues* du philosophe grec ; il aimait la méthode de « maïeu-

1. Galland, *Die Fürstin Amalie von Gallitzin*, p. 68 et 127.
2. Galland, *op. cit.*, p. 212.
3. Voir, sur ces catéchismes de la période de l'*Aufklärung*, Thalhofer, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe*, p. 90-102 (Fribourg, Herder, 1899).
4. Overberg, *Manuel de pédagogie*, p. 430. — Fürstenberg, dans ses pages sur l'enseignement populaire, eût volontiers incliné, lui, à donner à l'enseignement de la religion une allure plus rationnelle (Esch, *op. cit.*, p. 143-144 et 275 et suiv.).

tique », qui amène le disciple à découvrir par lui-même le vrai[1]; et, bon gré mal gré, il l'introduit dans son catéchisme, encore qu'il s'agisse, ici, de vérités dévoilées au genre humain par une gratuite condescendance de Dieu. On a pu lui reprocher de s'adresser à l'homme naturel — cet être fictif imaginé par la philosophie de l'époque — plutôt qu'au chrétien baptisé[2] : le catéchiste, aidé de la révélation, interpelle cet homme naturel et lui propose quatre grandes questions : « Qui est ce Dieu à qui tu dois la vie? Pourquoi vis-tu? Qu'a-t-il fait et que fait-il en vue de ta vie éternelle? Et toi, que dois-tu faire pour y arriver? » Sous ces quatre rubriques, Overberg fait rentrer tous les chapitres de ce que nous appelons communément le catéchisme. Son procédé d'enseignement est un appel incessant à la religiosité de l'enfant; au fur et à mesure, les croyances de la religion surviennent, pour satisfaire aux besoins successifs de cette religiosité ainsi mise en branle; elles se graveront ainsi dans l'âme comme l'écho d'une interrogation que l'âme elle-même lançait à la cantonade, et que Dieu recueille et satisfait; une telle empreinte sera durable; et cela suffit à Overberg, peu soucieux de fatiguer par des formules la mémoire du petit chrétien[3]. Le système est fort original; il a longuement survécu à son inventeur; c'est en lisant les livres de catéchisme d'Overberg que jusqu'en 1888 tous les enfants du diocèse de Münster ont appris leur

1. Galland, *Historisch Politische Blätter*, 1879, LXXXIII, p. 576.
2. Thalhofer, *op. cit.*, p. 141-143.
3. Overberg, *Manuel de pédagogie*, p. 428.

religion, et certes ils la savaient bien ; et l'usage de ces manuels n'est pas encore disparu dans le diocèse de Paderborn[1].

Il convient d'observer, néanmoins, que le maniement d'une telle méthode, l'interprétation d'une telle « maïeutique », réclament des catéchistes éminents : il faut des intelligences actives pour activer d'autres intelligences. Aussi voyons-nous Overberg insister, tant auprès des instituteurs qu'auprès des curés, pour qu'ils tiennent leur âme en main, par une véritable préparation morale, avant d'aborder leur auguste besogne de catéchistes ; et, lorsqu'en 1809 il fut devenu régent du séminaire de Münster, ses homélies se faisaient pressantes, presque menaçantes, pour mettre les jeunes clercs en garde contre la paresse. « Très facilement, disait-il, l'ecclésiastique peut s'adonner à l'oisiveté. Tous les quatorze jours une petite prédication, ce n'est pas un travail. S'il ne désire pas toujours s'attacher au bien des fidèles, de toutes les façons il n'est qu'un paresseux, et malheur à lui[2] ! » Rapprochée de cette homélie, sa méthode catéchétique s'explique mieux : elle est aussi utile au prêtre qu'au fidèle ; elle secoue, par elle-même, l'indolence du prêtre, elle le contraint, au contraire, à une collaboration laborieuse avec ses pupilles, et lui impose cette tâche délicate de mettre ces petits êtres, si l'on ose dire, sur la piste de la religion,

1. Thalhofer, *op. cit.*, p. 103.

2. Krabbe, *op. cit.*, p. 193-197. — En réunissant ces conseils moraux d'Overberg et les pages de Fürstenberg sur la formation intellectuelle du prêtre (Esch. *op. cit.*, p. 295-297), on peut se faire une idée complète de l'éducation de ce clergé westphalien, qui, durant tout le cours du siècle dans les querelles entre l'Eglise et la Prusse, se distinguera par la sûreté de sa conduite et son courageux esprit d'entreprise.

et de la leur faire désirer, trouver et goûter. Elever un enfant dans la religion, c'est bien; l'élever vers la religion, c'est mieux : Overberg veut le mieux, et le corps sacerdotal s'en doit rendre capable.

Au cours de ce voyage de découverte auquel le catéchiste, tel que le conçoit Overberg, doit solliciter l'âme enfantine en même temps qu'il l'y guidera, on ne permet pas au petit chrétien de s'isoler ou de se désintéresser d'autrui ; on ne lui donne pas l'impression que, pour mieux trouver Dieu, il se doive détacher des communs devoirs de charité humaine ; tout au contraire, au fond du catholicisme tel qu'on le lui révèle, il y a une morale sociale, dont à l'école même on fait balbutier à l'enfant les premiers rudiments. Observons en effet les lectures catéchétiques auxquelles Overberg attache le plus de prix. Pour les petits catéchismes, il recommande qu'on explique les bienfaits anonymes, insoupçonnés, que tout être humain, par là même qu'il vit en société, reçoit de la société, et la dette de reconnaissance qui l'attache dès lors à tous ses frères; tout le passage développe, en une simple prose, ce que M. Sully-Prudhomme indiquait jadis en son admirable sonnet ; et, pour employer un mot à la mode, volontiers dirions-nous que cette solidarité qui, de fait, relie entre elles toutes les vies humaines, est l'un des principaux sujets de méditations qu'Overberg propose aux tout jeunes enfants [1]. Des philosophes avisés ont surgi de nos jours pour inventer la théo-

1. Overberg, *Manuel de pédagogie*, p. 230.

rie du « quasi-contrat » et fonder, sur cette théorie, un hypothétique devoir de solidarité : Overberg, moins habile aux arguties juridiques, mais assurément plus psychologue, avait un autre moyen d'insinuer aux enfants ce devoir : c'était de les faire méditer, au grand catéchisme, sur cette maxime du christianisme, que l'amour de Dieu est inséparable de l'amour des hommes. Et c'est ainsi que les petits Westphaliens, catéchisés par le bon Overberg, partaient déjà de l'observation d'un fait que la pensée moderne se complimente d'avoir découvert, et remontaient, ensuite, vers un principe d'obligation qu'elle ne semble pas, jusqu'ici, avoir réussi à remplacer... Overberg, s'il vivait, dirait que la pensée moderne en est encore au petit catéchisme!

VI

Avec Frédéric-Léopold de Stolberg, et sous la pression des circonstances politiques, l'activité du cercle de Münster alla s'élargissant.

Catholique depuis la Pentecôte de 1800, Stolberg cherchait un moyen de servir sa foi nouvelle, lorsqu'un jeune prêtre de Münster lui donn l'idée d'un grand travail sur l'Ecriture Sainte[2] ce jeune prêtre, qui n'était autre que Droste-Vis

1. Overberg, *Manuel de pédagogie*, p. 234-235.
2. Janssen, *op. cit.*, II, p. 96.

chering, le futur archevêque de Cologne, fut ainsi l'inspirateur de la longue *Histoire de la religion de Jésus*, dont, en 1806, Stolberg commença la publication. Il était dans la destinée de Droste-Vischering de susciter, en sa jeunesse, l'une des premières manifestations sérieuses d'un réveil littéraire catholique, et d'incarner, en sa vieillesse, l'affranchissement de la puissance spirituelle; d'inaugurer son activité sacerdotale en provoquant une affirmation de la pensée chrétienne, et de la clore en affirmant les droits de l'Eglise chrétienne.

Les quinze volumes de l'*Histoire de la religion de Jésus* s'échelonnèrent de 1807 à 1819[1] : ils prennent comme point de départ la création du monde et s'arrêtent à la mort de saint Augustin. Ils ne sont point une œuvre de science et ne visent point à l'être; ils prétendent moins et plus qu'à être un travail d'apologétique historique. *Non solum docendo sed scribendo discimus*[2], disait modestement Stolberg, et ces mots laissent comprendre, tout ensemble, ce qui lui manquait d'érudition acquise, et l'effort studieux, intense, par lequel son âme s'étudiait à revivre les divers épisodes de l'histoire de l'Eglise, dévoilés à son esprit curieux par le commerce des auteurs d'antan : à travers ces quinze volumes, la science souvent est fraîche, et trop fraîche, mais l'âme est chaude, toujours chaude, et cette chaleur d'âme était une

1. Voir, sur cet ouvrage, Janssen, *op. cit.*, II, p. 401-445. Les volumes consacrés à Jésus-Christ lui-même ont été traduits en français par l'abbé Jäger, sous le titre : *Histoire de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de son siècle* (Paris, Dufour, 1842).

2. Janssen, *op. cit.*, II, p. 342. — C'est pourquoi, sans doute, Hermès jugeait que l'œuvre de Stolberg n'avait pas assez de valeur scientifique (Perthes, *Friedrich Perthes' Leben*, III, p. 189-190. Gotha, Perthes, 1855).

nouveauté. Trop longtemps on avait grelotté sous la froide étreinte de ce rationalisme qui vidait l'idée religieuse de son contenu, et raccourcissait les ailes de l'âme humaine; on était las des déductions qui amincissaient la vérité, las, aussi, des analyses qui l'émiettaient. L'âme voulait aller tout entière vers la vérité tout entière. *L'Histoire de la religion de Jésus* est le témoignage de ce changement d'attitude.

Stolberg, dans la dédicace qu'il en fait à ses enfants[1], affecte le mépris pour « cette pauvre raison humaine qui ne peut qu'entrevoir, comparer, supposer, mais à qui il n'est pas donné d'approfondir le principe de la moindre petite chose » ; il va jusqu'à dire que, « par là même qu'elle est humaine, la raison humaine ne peut atteindre à la connaissance des vérités divines, et que Dieu réserve cette connaissance à l'humilité qui écoute ses paroles, et à elle seule ». Ainsi fait-il de l'humilité une sorte de raison pratique qui supplée aux misérables défaillances de la raison pure ; celle-ci est déposée de son siège, celle-là est exaltée. Même, lorsqu'il s'agit, non plus de trouver la vérité, mais simplement de la prouver, la souveraineté de la raison périclite. « Dieu n'a pas voulu, reprend Stolberg, que notre foi ne dépendît que de ces preuves, que tous les hommes ne pourraient pas être à portée de saisir, et qui même, lorsqu'elles n'agissent que sur l'esprit, donnent bien la conviction, mais non pas la force de vivre selon

1. On trouvera cette introduction traduite dans un petit livre intitulé : *Nouvelles Anecdotes chrétiennes*, par M. D., p. 7-29 (Paris, Société des bons livres, 1837).

cette conviction [1]. » L'étude de l'histoire de Jésus, expliquait-il dès 1790, « est avant tout une chose de cœur [2] » : ayant fait cette étude pour lui-même, il la reprit devant le public, et il en fit encore une chose de cœur. Son ouvrage est un perpétuel essai pour mieux entrer dans la religion du Christ, pour y pénétrer et pour s'en pénétrer, pour vivre en Christ et pour faire vivre Christ en lui.

Or, en Stolberg, il y a un platonicien, qui, peu d'années avant sa conversion, traduisait avec érudition les *Dialogues* du philosophe grec ; et autour de lui, il y a des esprits familiers à la pensée platonicienne et accoutumés, de longue date, à chercher dans l'Académie un portique de l'Eglise romaine. Overberg, on se le rappelle, se servait de la méthode socratique pour mener au Christ gamins et fillettes. La princesse Gallitzin avait cru voir, en rêve, Socrate en personne, et Socrate lui avait dit : « Je t'ai conduite jusque-là, mais pas plus loin : cherche un autre guide [3]. » Il semblait que dans ce petit cercle de Münster on mît quelque déférence à vouloir fouler, de rechef, les voies de la sagesse antique, pour arriver au christianisme comme s'y étaient acheminées les intuitions helléniques. Cette façon platonicienne d'être catholique faisait l'originalité de ce groupement d'âmes ; et Stolberg, voulant aller au Christ avec tout lui-même, s'y faisait accompagner par Platon, auquel il devait sa culture et la vie même de sa pensée. En même temps que lui, en même temps que ces

1. *Nouvelles Anecdotes chrétiennes*, p. 24.
2. Janssen, *op. cit.*, I, p. 254-257.
3. Janssen, *op. cit.*, II, p. 116.

âmes d'élite dont il était le familier et dont il devenait l'interprète, il agenouillait au pied de la croix, comme un messager prématuré du *Logos*, le philosophe grec qui avait à Münster des dévots, et la littérature catholique allemande du dernier siècle s'inaugurait par un hommage de l'humanisme au catholicisme et par une nouvelle capitulation des dieux de la Grèce — ces dieux qu'avait célébrés Schiller — devant le Crucifié. C'était une idée favorite de Frédéric-Léopold de Stolberg, que l'âme païenne était triste [1], que les dieux de la Grèce, de quelque vie que le sculpteur animât leur visage, semblaient obsédés par des pensées de mort, et qu'ils éveillaient ces pensées chez le spectateur ; et tandis que la mort germait sur leur orgueil même de vivre, Stolberg saluait sur le Calvaire, cette colline de mort, une éclosion de vie.

Retenez ce point, et rappelez-vous ce mouvement d'insurrection contre l'humanisme qui, trois siècles plus tôt, précipitait dans la Réforme un certain nombre d'âmes mystiques, vous en conclurez sans peine que l'esprit qui souffle à Münster, et dont Stolberg est l'organe écouté, n'est point pour déplaire aux mystiques du protestantisme, et qu'ils se sentiront pris de respect pour cette Eglise qui prosterne devant le Christ la culture

1. Janssen, *op. cit.*, I, p. 286-287. — Stolberg, toujours tolérant pour le protestantisme, finit par éprouver, à l'endroit du paganisme, certains mouvements d'intolérance, dont témoigne, par exemple, son oraison funèbre de Schiller : « Schiller est donc mort ! Que Dieu le fasse élu ! Pour la philosophie, la religion, le goût du vrai et du beau, sa mort est un gain. Il avait du talent pour le faux qui brille, pas assez pour le vrai. » (Janssen, *op. cit.*, II, p. 111.) Néanmoins, jusqu'au bout, l'érudit humaniste qu'était Stolberg demeura partisan d'une certaine étude des classiques (Janssen, *op. cit.*, II, p. 431).

païenne et mortifie devant la Christ la joie de vivre. Depuis longtemps, une amitié d'âmes régnait entre les mystiques protestants, tout proches comme Hamann et Claudius, ou lointains comme Lavater, et certaines personnalités catholiques du cercle de Münster : la princesse Gallitzin avait fait inhumer Hamann dans son jardin ; Stolberg, Overberg, la princesse elle-même, visitaient Claudius, qui de son côté traduisait Fénelon ; Stolberg écrivait à Lavater ; la princesse avait eu des liens étroits avec Jacobi. A l'époque où Stolberg se tenait encore sur le seuil de l'Eglise, il avait été très frappé de l'esprit d'équité bienveillante avec lequel ces catholiques de Münster parlaient de la Réforme : « Combien peu de protestants, écrivait-il, rendent aux catholiques la justice que la Gallitzin, Fürstenberg et Overberg rendent à nos écrivains chrétiens et à Luther[1] ! » Catholique à son tour, il se distingue de beaucoup de convertis en ne concevant pas l'*Histoire de la religion de Jésus* comme une œuvre de polémique confessionnelle et en s'abstenant scrupuleusement de « lapider » Luther, dont il admire l'intelligence et la religiosité[2] : tout rempli de ce Christ et de ce christianisme qu'il vient de découvrir, il ne se

1. Janssen, *op. cit.*, I, p. 270. — Stolberg distingue « la charité qui rend indifférent pour les religions », et « la charité qui embrasse les adhérents de toutes les religions » : il déteste la première, et pratique la seconde ; et il se déclare « bien éloigné de condamner les protestants qui cherchent Dieu loyalement, avec humilité, et qui tiennent pour la meilleure l'Eglise où ils sont nés. » (Janssen, *op. cit.*, II, p. 106 et 442.)

2. Stolberg ecrivait en 1809 : « Contre la personne de Luther, en qui je vénère, non point seulement un des plus grands esprits qui aient existé, mais aussi une grande religiosité qui ne l'abandonna pas, je ne lèverai jamais une pierre. » (Cité par Erich Schmidt, *Allgemeine Deutsche Biographie*, XXXVI, p. 364-365.)

préoccupe point d'attaquer de front l'autre confession chrétienne, et même, pour citer les Saints Livres, il ne redoute pas d'employer la traduction de Luther[1]; mais la fraîcheur même de ses impressions religieuses, leur profondeur, leur nouveauté, leur vibrante éloquence, attestent que c'est le catholicisme qui a véritablement mis Stolberg en contact avec le christianisme, et témoignent ainsi, implicitement, contre la possibilité de connaître pleinement la religion du Christ en demeurant dans la Réforme. On peut dire qu'en cet ouvrage l'apologétique du catholicisme est plutôt latente qu'elle n'est systématique; elle est la consécration d'une expérience religieuse plutôt que le résultat d'un effort rationnel; elle est, si l'on peut ainsi dire, impartiale comme un fait, et non point provocante comme l'est souvent un argument.

Beaucoup de protestants la lurent avec attrait, sans en être offensés; elle avait pour éditeur le grand libraire protestant Perthes qui, toute sa vie, tant par attachement à la patrie que par attachement au Christ, rêva l'unité religieuse de l'Allemagne; et Perthes se réjouissait du succès que rencontraient parmi ses coreligionnaires les volumes successifs de Stolberg[2]. Ainsi Droste-Vis-

1. Karl Werner, *Geschichte der Katholischen Theologie*, 2e édit., p. 386. Stolberg allègue que les Pères de l'Eglise, bien qu'ils possédassent les Septante, se servirent parfois de la traduction des Ecritures faite par l'ébionite Théodotion.

2. Voir ci-dessous, livre III, chapitre IV; — et cf. dans Janssen, *op cit.*, II, p. 419-420, les jugements très flatteurs de Jean de Müller l'historien protestant, et de Claudius, le mystique, sur l'œuvre de Stolberg Windischmann, le professeur de Bonn, trouvait qu'elle sentait encore le protestantisme; mais Perthes, au contraire, en appréciait l'intime cha-

chering, celui-là même qui sur le siège de Cologne sera « un signe de contradiction », celui-là même qui aimera mieux accepter, pour son Eglise, la guerre que l'oppression, avait été l'instigateur d'une œuvre littéraire dans laquelle les fidèles des deux confessions trouvaient une édifiante vertu ; et c'est assez de cette simple remarque pour nous montrer à l'avance que la responsabilité des déchirements confessionnels de l'Allemagne reviendra beaucoup moins à l'Eglise qu'à l'Etat : ce n'est pas la pensée catholique par ses affirmations, c'est l'Etat, par ses prétentions à jouer le rôle de Pape, qui créera la haine entre consciences, l'acharnement entre communions chrétiennes; et Döllinger aura raison lorsque, en 1848, il expliquera que les intérêts mêmes de la paix religieuse entre catholiques et protestants nécessitent l'émancipation des Eglises de la tutelle de l'Etat. Car à Münster, dans les vingt premières années du siècle, le catholicisme s'épanouissait sans offusquer la Réforme; il s'affirmait devant elle plus qu'il ne luttait contre elle; il escomptait, avec Stolberg, que la politique prussienne, qui rassemblait brutalement dans une même Eglise calvinistes et luthériens, choquerait la délicatesse chrétienne des âmes protestantes et ramènerait beaucoup d'entre elles dans l'Eglise romaine[1]. C'était l'époque où Frédéric Schlegel, dans sa dernière leçon sur la littérature ancienne et moderne, caressait l'espoir d'une réunion prochaine des Eglises

leur, susceptible, disait-il, de faire du bien aux protestants (Perthes, *Friedrich Perthes*, *Leben*, III, p. 189-190).

1. Janssen, *op. cit.*, II, p. 470.

et se réjouissait d'avance à la pensée que, dans la « sublime paix religieuse », se formerait une « école véritablement allemande » : au delà de l'unité religieuse de l'Allemagne, l'esprit catholique entrevoyait un superbe épanouissement du germanisme[1]. Rasséréné par de semblables espérances, le catholicisme, plutôt que d'entrer en des polémiques, s'exprimait intégralement en de belles professions de foi qui, dans cette époque de rationalisme, résonnaient comme l'écho d'un autre âge, si lointain, si reculé, qu'elles ressemblaient à une nouveauté.

Des biographies d'Alfred le Grand et de saint Vincent de Paul, un petit traité de l'amour de Dieu[2], furent le fruit des loisirs que laissait à Stolberg son *Histoire de la religion de Jésus*. Ce petit traité fut son dernier écrit; une belle page s'y trouve, dédiée aux âmes qui se révoltent contre cette idée de ne pouvoir trouver le vrai bonheur que dans le commerce du Dieu invisible ; Stolberg leur adresse une réponse tout imprégnée de philosophie platonicienne; et c'est ainsi que, sans le dire, à la veille de sa mort, il s'inspire encore de Platon pour nous familiariser avec le Christ.

1. Schlegel, *Werke*, II, p. 242-243.

2. La *Vie d'Alfred le Grand* a été traduite en français par William Duckett (Paris, Bricon, 1831) ; le *Petit Livre de l'amour de Dieu*, par Boré (Paris, Lecoffre, 1846). — Stolberg se consolait, par ces travaux, de la profonde tristesse que lui causaient l'état de l'Allemagne. la dissolution du Saint-Empire, les victoires des Français, en qui il voyait des fléaux de Dieu. « Nous ne pouvons nous sauver. disait-il, qu'en revenant à la foi de nos pères. » (Janssen, *op. cit.*, II, p. 269, 278, 289.) Son état d'esprit, à cet égard, ressemble beaucoup à celui de Gœrres en son écrit de la *Chute de la religion* (Voir ci-dessous, chapitre III). Mais, après la chute de Napoléon, Stolberg comprit moins bien que ne la comprenait Gœrres la fermentation intérieure de l'Allemagne : voir, par exemple, ses impressions sur la *Burschenschaft*, sur l'assassinat de Kotzebue (Janssen, *op. cit.*, II, p. 393-394), et rapprocher les brochures de Gœrres, de la même époque

VII

La philosophie ancienne, avec Stolberg, avait servi d'avenue vers le christianisme[1]; la philologie ancienne, avec son ami Kistemaker, allait, elle aussi, tracer une autre avenue.

C'était un prêtre, on l'appelait le nouvel Erasme; il savait tous les idiomes de l'Europe, publiait grammaires sur grammaires, renouvelait l'enseignement des langues anciennes dans les écoles secondaires du diocèse, et était couronné par la « Société allemande » de Mannheim pour avoir, dans un travail érudit, congrûment comparé l'allemand, le grec et le latin[2]. La même année 1806, dans laquelle l'interprète de Platon commençait de se faire l'historien du Christ, amena son ami le philologue à inaugurer une série de travaux sur l'exégèse biblique. D'anciens Bénédictins, les frères Charles et Léandre van Ess, faisaient paraître, en 1807, une traduction de la Bible où l'orthodoxie catholique allait trouver matière à nombreuses chicanes; et c'était dans les commentaires de Léandre van Ess que, plus tard, les adversaires du célibat ecclésiastique devaient trouver des armes. Kistemaker, à Münster, représenta l'exé-

1. Sur les nombreuses conversions suscitées en Allemagne par la lecture de l'ouvrage de Stolberg, voir Janssen, *op. cit.*, II, p. 441 et suiv. Elles expliquent en quelque mesure l'âpreté du pamphlet de Voss, mentionné au chapitre précédent : cf. Herbst, *Johann Heinrich Voss*, II, 2, p. 181.

2. Sur Kistemaker (1754-1834), voir Rassmann, *Nachrichten von dem Leben und den Schriften Münsterländischer Schriftsteller des 18ten und 19ten Jahrhunderts*, p. 177-179 (Münster, Coppenrath, 1866); — Karl Werner, *op. cit.*, 2e édit., p. 388-390; — et Krabbe, *Pädagogische Erinnerungen*, p. 59-60.

gèse orthodoxe ; ses opuscules de détail, son commentaire du *Cantique des Cantiques*, son édition de la Vulgate, firent contrepoids à la notoriété des van Ess, et combattirent leur influence.

C'est ainsi que le centre intellectuel de Münster habituait l'Allemagne à plus de considération pour le dogme catholique et pour la vie catholique : des armes apologétiques s'y forgeaient ; et des existences s'y déroulaient, noblement bienfaisantes, ressemblant, aussi, à des arguments vivants en faveur de cette foi dont elles étaient pénétrées. La Sainte Famille de Münster (ainsi dénommait-on l'entourage de la princesse Gallitzin) était plus et mieux encore qu'un laboratoire de pensée chrétienne ; elle était comme une fédération d'âmes-sœurs. Le prestige de Richardson et de Rousseau poussait beaucoup de gens, à cette époque, à se réunir entre « âmes-sœurs[1] » : c'était la mode, et l'observateur superficiel pourrait n'apercevoir, dans le cercle de Münster, qu'un épisode de cette mode. Mais à Münster les âmes se surveillaient, se conseillaient, se guidaient, se perfectionnaient entre elles ; puis toutes ensemble, par une même ascension, montaient de Platon vers le Christ ; elles éprouvaient toutes en leur for intime, elles enseignaient toutes par l'exemple de leurs propres aventures, comment la surprise féconde des intuitions, le bienfait de la révélation, la jouissance immédiate, directe, presque concrète, d'une lumière de vérité, postulent une attitude qu'ignorait la Grèce, l'attitude humble ; et c'est

1. Voir là-dessus une jolie page ironique, dans Lévy-Bruhl, *la Philosophie de Jacobi*, p. 8-9 (Paris, Alcan, 1894).

en s'abaissant qu'elles prenaient conscience de s'élever plus haut que Platon, plus haut que l'idéalisme grec, jusqu'au réalisme chrétien.

VIII

Sous la poussée de la mort, ces âmes attachantes, dès l'année 1806, commencent de s'égrener.

La princesse Gallitzin disparut la première : c'était le 27 avril 1806[1]. Stolberg, peu après, s'interrompait dans son volume sur le Christ pour évoquer, à l'occasion d'un passage de saint Jean, le souvenir de la princesse. « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé », déclare le Christ johannique[2]. Il paraît que ce passage avait éclairé, jadis, la conscience de la Gallitzin, et, qu'après l'avoir lu, elle avait quitté l'espoir « d'étancher à la sagesse de Socrate sa soif de vérité ». Stolberg, historien du Christ, prend un instant congé du Christ pour penser à elle, et il la salue comme « une des âmes les plus riches, les plus grandes et les plus aimables qu'il ait connues ». « Des philosophes, ajoute-t-il, l'ont admirée pendant sa vie, et l'innocente jeunesse du petit village d'Angelmodde met des fleurs sur sa tombe[3]. » La grande dame dont les vagabondages de pensée

1. Galland, *Die Fürstin Amalie von Gallitzin*, p. 218-222.
2. Jean, VII, 11-17.
3. Stolberg, *Histoire de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de son siècle*, trad. Jäger, p. 285.

avaient jadis occupé les plus hauts esprits de l'Europe, fut qualifiée, sur sa pierre sépulcrale, de « mère des pauvres et des opprimés [1] ».

Ce fut, le 16 septembre 1810, le tour de Fürstenberg, de mourir. « Jamais terre allemande, à notre époque, ne connut pareil bienfaiteur », écrivait Stolberg ; et sa stèle tombale le qualifia de père de la patrie et d'ami des pauvres [2]. Car il y avait encore des pauvres à aimer, des pauvres à instruire, même après l'absorption dans une nouvelle Europe de cette petite patrie qu'était la terre épiscopale de Münster.

Stolberg succomba le 5 décembre 1819, en pardonnant à l'écrivain Voss, qui venait de l'insulter dans un bruyant pamphlet [3]. On pouvait absoudre sans péril le sec et froid rationalisme dont Voss demeurait le dernier avocat : le renouveau catholique et la spéculation protestante d'un Schleiermacher avaient condamné ce rationalisme à mort ; Voss, avec ses allures agressives, n'était pas un initiateur, mais simplement un revenant.

Overberg, enfin, « le plus aimant des hommes », comme l'avait appelé Fürstenberg [4], dut, le 9 novembre 1826, prendre congé de la vie et des jeunes séminaristes qu'il formait [5]. Et sur l'obélisque qui lui fut érigé, on lisait :

Instituteur des instituteurs durant quarante-trois ans. Ainsi lui fut-il donné, de devenir le bienfaiteur de toute la

1. Galland, *op. cit.*, p. 222.
2. Janssen, *op. cit.*, II, p. 180-181.
3. Janssen, *op. cit.*, II, p. 501-505. Voir ci-dessus, p. 181.
4. *Briefe und Tagebücher der Fürstin Gallitzin*, édit. Schlüter, p. 237.
5. Krabbe, *Leben Bernard Overberg's*, p. 210-227.

terre de Münster. Les limites de cette terre ne bornèrent pas son activité bienfaisante. Une grande partie de la jeunesse d'Allemagne est, de plus en plus, élevée d'après sa méthode. Il provoquait le règne de Dieu par ses paroles et par ses actes. Il distribuait à beaucoup consolation, conseil et aide, et jamais un être ne fut exclu de son amour[1].

Avec Overberg s'éteignait la première génération de la Sainte Famille. D'autres après lui restaient, les jeunes de jadis : Katerkamp[2], Kellermann[3], les Droste-Vischering[4] ; ils devaient, le premier par ses travaux d'histoire, les deux autres par leur activité sacerdotale et bientôt épiscopale, perpétuer le souvenir de cette famille éteinte. Encore enfant, avec ses frères et le fils de la princesse Gallitzin, Clément-Auguste de Droste-Vischering s'était essayé à traduire, sous la direction de la princesse, le *Combat spirituel*, du P. Scupoli[5], petit livre d'ascèse, qui dramatise avec une rare finesse psychologique les efforts et les achoppements du chrétien sur la voie de la perfection : Droste-Vischering, devenu archevêque de Cologne, concevra son épiscopat comme il s'était, dans le cercle de Münster, exercé à comprendre la vie ; et l'Eglise rhénane luttera contre les ma-

1. Krabbe, *op. cit.*, p. 229.

2. Sur Katerkamp (1764-1834), d'abord précepteur des Droste-Vischering, puis professeur à Münster, et sur son *Histoire de l'Eglise*, qu'il conduisit jusqu'à l'époque de saint Bernard, voir Rassmann, *op. cit.*, p. 170-171 ; — Werner, *op. cit.*, p. 386-388 ; — et Krabbe, *Pädagogische Erinnerungen*, p. 60-61.

3. Sur Kellermann (1776-1847), qui mourut évêque de Münster, voir Rassmann, *op. cit.*, p. 172-173.

4. Sur les trois Droste-Vischering : François-Otto (1771-1826), diacre toute sa vie, auteur des écrits : *Ueber Kirche und Staat* (1817), et *Ueber die religiöse Freiheit der Katholiken* (1818) ; Gaspard-Maximilien (1770-1846), mort évêque de Münster ; et Clément-Auguste (1773-1845), le célèbre archevêque de Cologne, voir Rassmann, *op. cit.*, p. 89-92.

5. Galland, *op. cit.*, p. 144.

nèges et les avances de l'Etat, comme on lutte contre une tentation.

Mais c'est surtout par son action pédagogique, par ses efforts en faveur de l'instruction populaire, que le cercle de Münster eut une influence durable et qu'il se survécut à lui-même ; la princesse Gallitzin et ses amis formaient, indirectement, d'innombrables disciples ; le peuple westphalien, en qui l'Allemagne catholique aime à saluer un modèle, est issu de leur effort éducateur.

L'abbé Baston, chanoine de Rouen, exilé par la Révolution, nous a laissé de longs souvenirs de son séjour en Westphalie en 1794 et 1795. Pour vivre, le malheureux prêtre faisait du tricot, mais cette besogne improvisée lui laissait quelque loisir d'observer la génération qui, ayant alors de trente à quarante ans, n'avait pas encore subi l'influence du cercle de Münster et des réformes scolaires d'Overberg. Baston, en toute sincérité, nous la montre telle qu'elle est. « Le peuple de ces contrées, écrit-il, est encore dévot à la manière du xe siècle : manière qui, sauf quelques abus qu'on pourrait corriger, ou qui ne sont pas dangereux, en vaut bien une autre pour le salut [1]... Des actes extérieurs en quantité, des confessions et des communions à toutes les fêtes, des processions, des pèlerinages... Mais j'ai des raisons de douter que tout cela soit fort éclairé, et que les mœurs soient réellement aussi pures, aussi parfaitement chrétiennes que semblerait l'annoncer une piété

1. Baston, *Mémoires*, publiés par Julien Loth et Ch. Verger, II, p. 206 (Paris, Picard, 1899). — Cf. II, p. 232 : « Les Münstériens sont de zélés catholiques. »

si agissante[1]. » Au confessionnal, à la table de communion, les gens se bousculent étrangement; et ce tumulte, ce manque de décence, offusquent Baston jusqu'au fond de l'âme[2]. Les prêtres, aussi, lui semblent parfois passablement choquants. « Infiniment de dévotion, écrit-il à leur sujet, mais nulle décence dans les cérémonies de l'Eglise. Ils disent la messe en bottes. Leurs mouvements sont brusques, gauches, souvent accompagnés de grimaces *scrupuleuses*. Ces défauts viennent de ce que la plupart se sont formés eux-mêmes sur de mauvais modèles. On peut être ecclésiastique, instruit et vertueux sans l'éducation de séminaires : mais on n'est que cela... Les *maisons de vin* sont ouvertes au clergé séculier. Il est pour lui de bon ton d'y paraître, d'y boire et d'y fumer. Il y jouera même à quelque jeu innocent. S'il y a danse publique, bal ou assemblée de voisinage, les ecclésiastiques s'y montrent, y valsent des heures entières avec leur *dame*, et personne ne s'en scandalise. Tous les moments qu'ils peuvent dérober, en conscience, à l'étude et au ministère, aux bienséances d'usage, c'est à la chasse qu'ils les consacrent[3]. » Et quant aux moines, Baston ne peut dissimuler sa surprise lorsqu'il voit les nobles Prémontrés s'abstenir de célébrer quotidiennement la messe[4] parce que cela « est le fait des prêtres nés

1. Baston, *op. cit.*, II, p. 288.
2. Baston, *op. cit.*, II, p. 289.
3. Baston, *op. cit.*, II, p. 275-276. — Cf. II, p. 319 : « Les jeunes ecclésiastiques, les *dévotesses* elles-mêmes, espèce de religieuses qui vivent dans le monde, ne se font aucun scrupule des danses de voisinage, et tel curé qui n'y est pas présent, n'importe par quelle raison, croirait manquer au devoir de *bon voisin* s'il n'y envoyait pas son vicaire. »
4. Baston, *op. cit.*, II, p. 349.

dans la classe bourgeoise », et confier impérieusement le soin de cette fonction liturgique aux prêtres français déportés.

Moins de quarante ans après, Charles de Montalembert voyageait en Westphalie : « Cette province, écrivait-il, est le foyer du catholicisme dans l'Allemagne du Nord ; c'est la Bretagne germanique. La population catholique y est plus nombreuse, plus dense. On y trouve un attachement profond et unanime à la vraie religion, attachement qui a subi, sans jamais fléchir, toutes les épreuves de la domination hérétique. Processions, pèlerinages, couvents, etc., tout cela est entretenu par le peuple avec une persévérance froide et inébranlable [1]. »

Entre l'époque où écrivait Baston et celle où écrit Charles de Montalembert, des générations de prêtres et de fidèles formées par Overberg, et portant l'empreinte du cercle de Münster, avaient rajeuni le christianisme westphalien. La captivité de l'archevêque de Cologne, de 1837 à 1841, mettra ce rajeunissement à l'épreuve : on verra les fonctionnaires de la Prusse en Westphalie s'effrayer des bouderies froissées qu'ils rencontrent, du silencieux soulèvement de consciences qu'ils pressentent ; et si la Prusse recule, si la liberté des âmes prévaut, ce ne sera pas au chapitre de Cologne, presque entièrement servile devant l'Etat, ce ne sera pas aux évêques de la province, accoutumés à toutes les résignations, que l'histoire saura gré de cette victoire, mais ce sera bien plutôt aux masses

1. Lecanuet, *Montalembert*, I, p. 380.

profondes du peuple catholique, écolières fidèles et zélées de l'antique cercle de Münster, de ce cercle qui ne s'était point simplement préoccupé d'ajouter un épisode aux chroniques de la vie de salon, ou bien de la vie d'université, mais qui s'était dévoué, avant tout, au relèvement de l'instruction des foules, et à l'élaboration d'une pédagogie chrétienne.

IX

A l'époque même où, dans l'Allemagne du Nord, l'élite catholique de Münster contribuait à relever, aux yeux mêmes des réformés, le prestige du christianisme, l'Allemagne du Sud possédait un original homme d'Eglise, dont l'influence semblait tenir du miracle, et qui jouait un rôle à peu près analogue à celui de ses coreligionnaires westphaliens ; il avait nom Jean-Michel Sailer [1]. Un bon chanoine que connaissent bien les enfants des deux mondes, Christophe Schmid, fut à Dillingen, en sa jeunesse, l'élève de ce prêtre ; c'est à son instigation qu'il composa, plus tard, ses célèbres contes pour la jeunesse [2] ; et les *Souvenirs* qu'écrivit Schmid vieillissant glorifient, avec une

1. Sailer (1751-1832) a trouvé des biographes dans les deux confessions. Voir Bodeman, *Joh. Michael von Sailer* (Gotha, Perthes, 1856) et Aichinger, *Johann Michael Sailer* (Fribourg, Herder, 1865) : le premier biographe est un pasteur protestant ; le second, un vicaire catholique.

2. Schmid. *Mémoires*, traduction Dodille, p. 335-336 (Paris, Lethielleux, 1859). C'est aussi Sailer qui désigna Schmid pour écrire une histoire biblique destinée aux enfants de Bavière (Schmid, *op. cit.*, p. 473).

intime émotion, la mémoire de Sailer[1]. Peu d'hommes furent aimés comme celui-là : l'hommage qu'on rendait à sa sainteté se terminait par un acte de foi en ses dons d'inspiration ; c'était une foi dans laquelle protestants et catholiques communiaient[2]. On peut dire, à proprement parler, que, sous l'attrait de cette personnalité, l'Allemagne religieuse s'unifiait : tout ce qu'il y avait, dans la Réforme, d'âmes croyantes et mystiques, éprouvaient pour ce prêtre de l'Eglise romaine un sentiment de piété. Le grand jurisconsulte Savigny l'aimait fidèlement[3]. Jacobi, le philosophe, se faisait son hôte [4], et considérait son livre sur les fondements de la religion comme un des meilleurs en langue allemande[5] ; Perthes, le grand éditeur patriote, était son correspondant et lui réclamait, pour le *Musée patriotique*, qu'il fondait en 1809, des articles sur la vie catholique en pays germanique[6].

Sans Clément XIV, Sailer eût été jésuite : la suppression de la Société rendit ce novice au ministère pastoral et au professorat [7]. Répétiteur et

1. Schmid, *Mémoires*, traduction Dodille, p. 221-369.

2. Témoin l'impression d'un bourgmestre luthérien, qui disait au chanoine Schmid : « Si tous les vôtres, et si tous nos ecclésiastiques pensaient comme Sailer, cette malheureuse séparation des protestants et des catholiques verrait bientôt sa fin. » (Schmid, *Mémoires*, trad. Dodille, p. 332.)

3. Aichinger. *op. cit.*, p. 347. C'est en 1809 et 1810 que Savigny, qui professait alors à Landshut, y connut Sailer ; et de là datent les rapports de Sailer avec Brentano, beau-frère de Savigny.

4. Quand Sailer venait à Munich, il habitait chez Jacobi, alors président de l'Académie (Aichinger, *op. cit.*, p. 392).

5. Aichinger, *op. cit.*, p. 365.

6. Aichinger, *op. cit.*, p. 397.

7. Aichinger, *op. cit.*, p. 21-25. — Sailer disait de la Compagnie : « Il y a eu beaucoup de divin dans sa fondation, beaucoup d'humain dans son développement, beaucoup de diabolique dans sa suppression. » (Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 70.) Il garda toute sa vie un véritable culte pour la mémoire du Jésuite Stattler, dont il défendit la *Demonstratio catholica*,

professeur à l'université d'Ingolstadt de 1777 à 1781 [1], professeur à l'université de Dillingen de 1784 à 1794 [2], profésseur, enfin, à l'université de Landshut de 1801 à 1821 [3], Sailer forma pour son Eglise plusieurs générations de prêtres et de fidèles, auquelles il sut communiquer un sens intime et mystique du règne de Dieu. L'Allemagne catholique, à la fin du XVIII[e] siècle, ne possédait pas, à proprement parler, une « littérature » catholique en langue allemande, non plus que notre France, à la fin du XVI[e], n'avait une « littérature » catholique en langue française. Sailer rendit au delà du Rhin le même service que chez nous saint François de Sales; et ses innombrables œuvres, qui formeront plus tard quarante et un volumes, aspirèrent à être une école de sens chrétien et à donner une discipline de vie chrétienne. Moraliste

empreinte d'idées fébroniennes et bientôt mise à l'index, contre les assauts d'un adversaire bénédictin (Aichinger, *op. cit.*, p. 27-32, 45-59 et 434); et il disait un jour, au témoignage de Ringseis, que si, la Compagnie de Jésus existant, il avait à recommencer sa vie, il se ferait Jésuite (Ringseis, *op. cit.*, I, p. 71). Le témoignage très élogieux que le chanoine Schmid, le disciple par excellence de Sailer, rendait aux Jésuites, est également à retenir (Schmid, *Mémoires*, trad. Dodille, p. 711).

1. L'électeur Charles-Théodore de Bavière, à son avènement, voulut faire des économies dans le fonctionnement de l'Université d'Ingolstadt, et Sailer en fut victime (Aichinger, *op. cit.*, p. 59).

2. Sur la trinité de professeurs qui illustrèrent l'Université de Dillingen : Sailer, Joseph Weber (1753-1826) et Benoit-Patrice Zimmer (1752-1820). — la « feuille de trèfle », comme on les appelait. — et qui se retrouvèrent ensemble, quelque temps durant, à l'Université de Landshut au début du XIX[e] siècle, voir Aichinger, *op. cit.*, p. 86-90 et 331-338. — Sur les manœuvres à la suite desquelles ces trois professeurs, malgré le rapport favorable de Feneberg, furent disgraciés sur l'ordre de Clément-Wenceslas, ancien électeur de Trèves retiré dans son évêché d'Augsbourg, voir Schmid, *Mémoires*, trad. Dodille, p. 345-350, et Aichinger, *op. cit.*, p. 199-224.

3. La Bavière, en 1800, transporta à Landshut l'Université d'Ingolstadt, et c'est parce que le gouvernement de Montgelas considérait Sailer, Weber et Zimmer, comme des « illuminés », disgraciés à Dillingen pour crime d'illuminisme, qu'il les appela à Landshut (Aichinger, *op. cit.*, p. 329-331).

tolérant, sauf pour lui-même, et philanthrope sensible, sauf à ses propres fatigues, il y avait en Sailer, aussi, quelque chose de Fénelon, d'un Fénelon qui, au lieu d'être le précurseur du XVIIIe siècle, en eût été l'héritier; ses illusions et ses défauts mêmes, sorte de patine que son époque avait mise sur son âme, ne pouvaient, dans le monde d'alors, qu'aider à son apostolat.

Avec Sailer, le catholicisme releva les droits du christianisme, dont la philosophie rationaliste, depuis cent ans, avait fait singulièrement bon marché; avec Sailer, la religiosité allemande, tant protestante que catholique, réapprit à prier. Voilà le caractère propre de son action. Ne lui demandez pas de polémiques confessionnelles : il les déteste ; et ce que bien plutôt il caresse, c'est l'idée d'une sorte de collaboration des diverses confessions chrétiennes contre les négations de la libre pensée [1]. Ne lui demandez pas, non plus, d'accentuer dans son enseignement les arêtes qui forment, entre catholicisme et protestantisme, une sorte de ligne de partage des doctrines et des consciences : à l'occasion, et lorsqu'il le faut, il saura sans doute, tout comme un autre, écrire de bonnes pages sur l'importance de la tradition dans l'Eglise [2], et même une dissertation savante et apologétique sur le culte des saints [3], mais ce ne sont là, dans son œuvre, que des accidents ; elle est faite, dans son ensemble, pour être lue, comprise et goûtée,

1. Sailer s'inspirait à cet égard de l'exemple de son maître le Jésuite Stattler. Voir Karl Werner, *Geschichte der katholischen Theologie*, 2e édit., p. 229-230.
2. Aichinger, *op. cit.*, p. 363-364.
3. Aichinger, *op. cit.*, p. 237-239.

de tous ceux qui veulent s'attacher au Christ, à quelque confession qu'ils appartiennent. Il advient ainsi que, sans rien renier des droits de l'Eglise, elle attire, retient, captive les protestants ; vous entendez Nicolaï, sentinelle vigilante d'un protestantisme intolérant et à demi incroyant, pousser le cri d'alarme, traiter Sailer de Jésuite déguisé, et dénoncer avec colère ce « cryptocatholicisme [1] » que le *Livre de Prières*, publié par Sailer en 1783 [2], ou bien encore ses *Méditations*, publiées en 1799 [3], risquent d'insinuer dans les âmes protestantes. Sailer veut faire de ses lecteurs des chrétiens conscients, et il y réussit; mais ce dont Nicolaï s'inquiète, c'est de voir qu'à l'école de Sailer les chrétiens conscients deviennent, par là même, des catholiques inconscients ; que les protestants, en beaucoup d'endroits, adoptent les formules de prières que leur offre ce prêtre de l'Eglise romaine ; que Sailer ainsi, par la diffusion même de ses livres parmi le peuple protestant, achève l'œuvre commencée par les mystiques réformés de l'Allemagne du Nord, et qu'il bat en brèche le rationalisme en lui opposant une dévotion dans laquelle les deux confessions chrétiennes peuvent communier. Les colères de Nicolaï contre Sailer et les colères postérieures de Voss contre Stolberg apparaissent ainsi comme une sorte de choc en retour du rationalisme, qui s'était logé dans le christianisme,

1. Aichinger, *op. cit.*, p. 68.
2. Aichinger, *op. cit.*, p. 63-71. — Voir, sur le succès de ce livre, Reinkens, *Melchior von Diepenbrock*, p. 227 (Leipzig, Fernau, 1881). — Brentano voulait plus tard le faire illustrer par les meilleurs artistes bavarois (Brentano, *Gesammelte Briefe*, II, p. 248).
3. Aichinger, *op. cit.*, p. 240-242.

et qui, subitement, s'en est senti délogé par un assaut du catholicisme marchant parallèlement avec le protestantisme croyant [1].

Est-il vrai, comme d'aucuns le prétendent, que, dans cette marche parallèle, Sailer, à certaines heures, inclina peut-être trop aisément à limiter les exigences dogmatiques que l'orthodoxie catholique impose à ses adeptes? C'est de quoi les théologiens peuvent discuter à loisir, en épiloguant sur la lettre très importante, et très conciliante, dans laquelle il répondait à une question du libraire Perthes sur les obligations intellectuelles du catholique [2]. Mais ce qui est certain, c'est que, dans l'entraînement même de la réaction contre la « philosophie des lumières », Sailer s'exalta jusqu'à patronner, de son incomparable prestige, certains mystiques fort équivoques. Il lui plaisait de surprendre, sur les humbles lèvres de ces enthousiastes, comme un réveil de la révélation divine ; il partageait l'attrait de son ami Feneberg pour leur vivante éloquence, qui semblait faire affront à l'intellectualisme du siècle. Michel-Nathanael Feneberg [3] avait connu et aimé Sailer à l'université de Dillingen ; il l'avait même défendu, de son mieux, contre les injustes accusations d'illuminisme au nom desquelles on l'avait disgracié : devenu

1. Stolberg et Sailer se réjouissaient que la *Bibelgesellschaft* eût répandu en Bavière dix mille exemplaires d'un Nouveau Testament traduit par un catholique (Perthes, *Friedrich Perthes' Leben*, II, p. 345).

2. Le texte en est cité dans Aichinger, *op. cit.*, p. 395-396.

3. Sur Feneberg (1751-1812), qui resta toujours à l'écart des extravagances du séparatisme mystique, voir les pages du chanoine Schmid qui fut son vicaire (*Mémoires*, trad. Dodille, p. 240-243 et 448-458); et quant au mouvement des Eveillés (*Aftermystiker*), le meilleur résumé d'ensemble est donné par Silbernagl, *Die Kirchenpolitischen und religiösen Zustände im neunzehnten Jahrhundert*, p. 85-96 (Landshut, Krüll, 1901).

curé de Seeg, il eut pour vicaire, en 1796, le prêtre Martin Boos, déjà fameux pour les inquiètes ardeurs de son myticisme, et c'est par l'entremise de Feneberg que Sailer fut mis en contact avec ces groupements « d'éveillés » qui, çà et là sur le sol de Bavière, s'improvisaient avec une merveilleuse soudaineté, et se tournaient vers la personne de Boos, comme vers un aimant mystérieusement irrésistible.

Martin Boos[1] était une âme touchante et troublante. Dieu l'avait fait obstiné, et les hommes, en lui créant la réputation d'être un saint, avaient achevé de l'éloigner de la sagesse commune ; sans le savoir, sans le vouloir, il était hérétique, parlant de la foi et des œuvres comme en parlait Luther, parlant de l'Eglise comme en parlait Jean Huss ; et les ennuis qu'il subissait, les comparutions auxquelles il était convié devant les tribunaux ecclésiastiques, les emprisonnements qui l'empêchaient, pour un temps, de correspondre avec l'humanité, mais jamais avec Dieu, apparaissaient aisément à ses dévots comme l'épreuve et la sanction de son exceptionnelle vocation. Sailer fut pour

1. Martin Boos (1762-1825) avait été, à Dillingen, élève de Sailer. Devenu chapelain à Unterthingau, il entendit une femme mourante lui dire : « Si je me reposais sur mes bonnes œuvres, je serais certainement perdue ; Jésus mort pour moi sur la croix, voilà ma confiance. » Boos mûrit et médita ce propos ; il en tira la théorie de « la foi qui seule justifie », et ne s'aperçut qu'au bout de vingt ans (Aichinger, *op. cit.*, p. 268) que c'était là du luthéranisme. Après deux procès ecclésiastiques devant le tribunal ecclésiastique d'Augsbourg, il passa dans le diocèse de Linz, et à l'instigation d'une piétiste protestante, Anna Oberdorfer, il recommença, en 1810, des prédications qui firent de lui le chef et le centre d'une sorte de mouvement méthodiste. L'Etat s'inquiéta ; après un an de prison dans un couvent, Boos, en 1816, quitta le diocèse et l'Autriche, et s'en fut mourir en Prusse Rhénane, curé d'une paroisse des environs de Coblentz.

Boos, à partir de 1796, un défenseur assidu[1], non point qu'il contestât l'incorrection de certaines idées ou tout au moins de certaines paroles de ce prêtre[2]; mais il y avait, en Sailer même, un mystique, pour qui la foi en Boos semblait être parfois une sorte de corollaire de la foi en Dieu; et puis, avec son instinct de fraternité chrétienne, Sailer était peuple; son âme vibrait avec celle de la foule; et, comme la foule, Sailer subissait en quelque mesure l'étrange séduction qu'exerçait Boos. « Je tremblerais de comparaître devant Dieu, écrivait-il en 1810, sans avoir, avant ma mort, confessé devant Dieu, que la grande affaire du pieux Boos vient de Dieu[3]. »

A la longue, pourtant, sa sécurité fut médiocre : écrivant à un autre homme d'Eglise intimement mêlé au mouvement de « réveil », le jeune Gossner, il l'avertissait que certaines nuances de mysticisme risquaient de conduire au protestantisme[4]; et c'est en effet ce qui advint, dans la suite, pour Gossner lui-même[5], et pour le prêtre « mystique »

1. Aichinger, *op. cit.*, p. 272-274.

2. Aichinger, *op. cit.*, p. 294-296 (lettre de Sailer à Boos, écrite en 1810 à la demande de l'évêque de Linz), et p. 297.

3. Aichinger, *op. cit.*, p. 297. — Bien plus tard, en 1827, après l'avortement du mouvement, soucieux peut-être de savoir ce qu'il y avait eu de divin dans cette tentative, il chargeait Diepenbrock d'écrire à Gœrres, qui s'occupait alors de mystique, pour l'engager à étudier Boos (Gœrres, *Gesammelte Briefe*, III, p. 297-299).

4. Aichinger, *op. cit.*, p. 284-286.

5. Jean Gossner (1773-1858) fut, trois ans et demi durant, collaborateur de Feneberg dans sa paroisse de Seeg. Des difficultés qu'il eut avec l'évêché d'Augsbourg sous l'inculpation de quiétisme l'aigrirent contre l'Eglise. Installé à Munich à partir de 1811, ses catéchismes, ses prédications, lui donnèrent une grande action sur les âmes; il avait des dévots, qui se réunissaient chez lui en petites assemblées secrètes. Les protestants de l'Allemagne du Nord épiaient ses évolutions religieuses; Schleiermacher le visita. La Prusse, en 1819, après qu'il eut été suspendu dans le diocèse de Munich, le nomma professeur de religion au gymnase de Dusseldorf; il s'y ennuya, et s'en fut en Russie. Le secret même qui planait sur son

Ignace Lindl[1]; quant à Boos, qui mourra catholique, on a de lui une lettre où il félicite un ami qui s'était fait protestant[2]. Pour se détacher de ces édifiantes mais énigmatiques chapelles, dont un excellent prêtre, le bavarois Martin Völk, momentanément excommunié en 1823, fut le dernier représentant[3], Sailer n'attendit point que ces dénouements fussent consommés : très nettement, dès l'année 1816, il blâma, chez les auteurs du mouvement de réveil, l'esprit de séparatisme et leur penchant à la fronde[4]. Vingt ans durant, il avait craint de méconnaître Dieu

activité mystique l'y rendit suspect; de retour en Allemagne, il passa formellement au protestantisme, devint pasteur en 1827 et consacra sa vie au développement des missions protestantes allemandes.

1. Ignace Lindl (1774-1828), prêtre dans le diocèse d'Augsbourg, fut peut-être, de tous ces mystiques, le plus puissant remueur de foules. « Éveillé » au mysticisme par Gossner, en relations avec les piétistes de Bâle et de Wurtemberg, il tenait des prédications en plein air, qui groupaient jusqu'à huit ou dix mille personnes. Le prince Gallitzin, alors sous l'influence de Mme de Krudner, l'appela en Russie en 1819; il se maria et fonda en Bessarabie une colonie pieuse, où l'on attendait la venue du Seigneur. Des difficultés surgirent : Lindl revint en Allemagne en 1824, passa formellement au protestantisme, se fit pasteur, puis se brouilla avec l'Eglise officielle, et mourut chef d'un petit groupe protestant séparatiste de médiocre importance.

2. Aichinger, *op. cit.*, p. 305.

3. Martin Völk (1787-1848) avait été chapelain dans la paroisse où Lindl était curé. Excommunié, en 1823, par l'évêché d'Augsbourg pour ses attaques contre l'Eglise visible et la hiérarchie, il rentra dans l'Eglise en 1826. Dans ses *Memoiren eines Obskuranten*, publiés par le bénédictin Sattler (Kempten, Kösel, 1896), le vieux prêtre Magnus Jocham, professeur au lycée de Freising, donne de nombreux et intéressants souvenirs sur Völk et sur le mouvement mystique : nous y voyons que Völk, très versé dans la connaissance du grec (p. 35) et dans celle de l'Ecriture Sainte (p. 58-59), reprochait à la scolastique de vouloir anatomiser la rédemption, nommer l'indicible, et de faire du dogme une œuvre humaine à laquelle Aristote avait plus de part que l'Esprit (p. 80). En 1848, quelques anciens adhérents de Lindl vinrent chercher Völk dans sa paroisse, « pour mettre un terme à la tyrannie ». Völk les éconduisit, et mourut peu après. (Jocham, *op. cit.*, p. 566-569.)

4. Voir sa lettre à Gossner du 6 janvier 1816 (Aichinger, *op. cit.*, p. 303 et suiv.), et ses conseils à un curé (p. 307); — et cf. Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 336 et 343 et suiv,

s'il ne reconnaissait pas, dans leurs propos et leurs aspirations, quelque souffle de son Esprit; après 1816, il épiait ce souffle et ne le sentait plus. Les allures audacieusement séparatistes qu'affectaient désormais ces mystiques lui paraissaient incompatibles avec l'inspiration de Dieu, du Dieu de l'unité.

Je le répète, écrivait-il, Dieu sait que je ne mens pas: je regarde toute fondation de secte, toute séparation d'avec l'Eglise, et j'entends ici l'Eglise catholique romaine :

1° Comme inintelligente au suprême degré, car une confession ne peut subsister en cette séparation, mais doit se dissoudre, d'abord en une anarchie de croyances, et ensuite dans le néant;

2° Comme coupable, car, si nous nous séparions de la doctrine, des sacrements de l'Eglise, de la hiérarchie, du centre de l'unité, nous serions isolés, par là, de la source de la vie spirituelle. Christ est mort pour l'union ; qui devrait vouloir vivre pour la séparation[1]?

X

L'Eglise romaine, cependant, fut rigoureuse envers Sailer : il expia, par une longue attente de la dignité épiscopale, les complaisances qu'il avait témoignées pour le sens propre des mystiques. Le bienheureux Hofbauer, le célèbre Rédemptoriste de Vienne, qui aimait le sens commun et la commune orthodoxie, fit savoir à Rome, où son

1. Janssen. *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*. II. p. 483.

crédit était grand, que le professeur de Landshut l'inquiétait. Lorsqu'en 1819, il fut question de Sailer pour un évêché en Prusse [1], et lorsque, en 1821, son nom fut de nouveau prononcé pour le siège d'Augsbourg, Rome refusa [2] ; et les cheveux de ce prêtre étaient très blancs, ses épaules très courbées, lorsque, peu d'années après, il reçut, avec la mitre, le fardeau du diocèse de Ratisbonne.

Ringseis, le médecin de Louis de Bavière, qui fut l'une des notabilités catholiques du royaume, s'attacha plus tard, en certaines pages de ses *Souvenirs*, à défendre rétrospectivement Sailer contre la sévérité de Hofbauer. C'est que Ringseis avait lui-même, en sa jeunesse, subi le charme des mystiques séparatistes [3] et pouvait s'accuser du même péché qui avait été imputé à Sailer. Une lettre qu'il écrivit à Savigny, le 28 mai 1810, nous montre le jeune médecin préoccupé de comprendre

1. Voir dans Pfülf, *Stimmen aus Maria Laach*, 1904, I, p. 183, une lettre de Savigny, du 9 novembre 1818, témoignant des sentiments qu'éveillait en Prusse la possibilité d'une nomination de Sailer sur le Rhin.

2. Aichinger, *op. cit.*, p. 410-411. — Sur l'histoire de ces suspicions, voir Ringseis, *Erinnerungen*, I. p. 332-333, II, p. 23-28, et IV, p. 408-415. Ringseis défend l'orthodoxie de Sailer contre le P. Haringer, biographe de Hofbauer. — Cf. Haringer, *Vie du bienheureux Hofbauer*, p. 67 ; et aussi, Haringer, *op. cit.*, p. 269, une lettre de Hofbauer à un cardinal, de l'année 1817, rapprochant Sailer de Wessenberg, et les qualifiant l'un et l'autre d' « astucieux hypocrites, qui se sont vus plusieurs fois sur le point de fonder une Eglise nationale en Allemagne ». — Les « orateurs » de l'Eglise allemande au congrès de Vienne partagaient, sur Sailer, le jugement de Hofbauer. (Friedrich, *Ignaz von Döllinger*, I, p. 153.) — Mais le texte le plus intéressant demeure, en définitive, la déclaration même que Sailer fit adresser par son ami Schenk, en 1819, à la nonciature de Munich, et dans laquelle il se défend, point par point, de tous les reproches qui lui étaient faits (Aichinger, *op. cit.*, p. 322-327 et 412-417). — La promotion de Diepenbrock à l'épiscopat fut plus tard considérée par Louis de Bavière et par Diepenbrock lui même comme une réparation faite par Rome à son vieux maître Sailer. (Chanoine Schmid, *Mémoires*. trad. Dodille, p. 368.) — *Briefe von Johann Michael Sailer, M. Diepenbrock und J. K. Passavant*, p. 45 (Francfort, Heyder, 1860).

3. Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 223-230 et 316-365.

pourquoi la foi ne fait plus de miracles, comme au temps des apôtres. Ringseis est au seuil du doute : la foi est-elle devenue sans vertu?... Mais soudainement, dans le village de Baindlkirchen, il a vu le prêtre Lindl, et des hommes de toute origine se pressant autour de ce prêtre pour trouver le signe de Dieu : des pantomimes, des peintres, des danseuses de ballet, tout d'un coup plongés dans l'ascèse ; des joueurs et des ivrognes à jamais convertis; des valets de ferme qui pénètrent le sens de l'Écriture; et les barrières s'effaçant entre les classes sociales, et l'humanité, sur le sol de Baindlkirchen, devenant une cordiale fraternité [1]. Et Ringseis, étonné, a retrouvé sa confiance au Christ. Le jurisconsulte Savigny vibrait à l'unisson : il s'enthousiasmait pour Boos, et peut-être espérait-il qu'à la faveur de ces nouveautés mystiques, les deux confessions chrétiennes, en une heure d'exaltation chaleureuse, finiraient par se rapprocher et se fondre [2]. Brentano, à son tour, le beau-frère de Savigny, recopiait, avec son enthousiasme de romantique, les lettres de Ringseis; il les faisait circuler, il se félicitait que, « sous le sceptre de Satan » (ainsi qualifiait-il le gouvernement de Montgelas), « se développât un pur christianisme [3] ». Il faut lire les impressions de Ringseis, il faut lire celles de Brentano, pour ressaisir le sentiment d'émancipation qu'éprouvaient les âmes en entendant parler de cette Bavière où le « pur christianisme » se réveillait. Le catholicisme, en

1. Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 323 et suiv.
2. Pfülf, *Stimmen aus Maria Laach*, 1904, I, p. 166.
3. Diel-Kreiten, *Clemens Brentano*, II, p. 55-58.

beaucoup de chaires, s'étant laissé anémier par une théologie à demi incroyante, avait cessé de leur offrir l'aliment qu'elles convoitaient; indigentes, affamées, elles trompaient leur détresse en essayant de se nourrir d'une mystique assez frelatée. Sailer eut tort, sans doute, de ne pas décourager assez vite leurs illusions, et de favoriser ainsi, en quelque mesure, pendant une certaine période, le prestige de ce mouvement de « réveil ». Mais regardons l'Eglise de Bavière telle que l'avait caporalisée Montgelas, écoutons-y souffrir les consciences, et puis, en une minute d'hypothèse, supprimons-y la personnalité de Sailer : nous serons bien près de conclure que, sans lui, toutes les initiatives religieuses qui trouvaient asile à l'ombre de son regard, et qui s'offraient à lui pour qu'il les cultivât, se seraient laissées à jamais séduire par les mystiques irréguliers[1] qui du moins osaient, à la différence des théologiens appointés par l'Etat, parler, avec abondance de cœur, du Christ et de la grâce, et qui, dans leurs aventureux élans, s'élevaient au-dessus de la profession de foi du Vicaire savoyard, la seule foi, ou peu s'en fallait, enseignée aux jeunes élèves du *Geor-*

1. Magnus Jocham, *op. cit.*, p. 96-97, 269-270, insiste avec complaisance sur les services que le mouvement des *Aftermystiker* rendit contre le rationalisme, sur l'efficacité de ce mouvement au point de vue des mœurs, et confesse que c'est grâce à l'ascendant de certains de ces mystiques, de Martin Völk et du petit cercle d' « éveillés » qui se réunissait à Munich autour du peintre Prestele (p. 40 et sq., et p. 52), qu'il a, lui, trouvé la Rédemption. Il constate que les prêtres soupçonnés d'*Aftermysticismus* étaient de bons pasteurs pour leur paroisse (p. 459), mais qu'on pouvait leur reprocher de trop négliger le culte de Marie (p. 360). Il donne enfin, au cours de ces *Mémoires*, de nombreux détails sur la survivance, dans le diocèse d'Augsbourg, d'un certain mysticisme qui, vers 1840, aida au développement de certaines tendances irvingiennes (p. 198-202, 318-321, 439-440).

gnanum par le fameux régent Fingerlos. Quelque malaisé qu'il soit de conjecturer ce qu'aurait coûté l'absence d'un homme au développement général d'une époque, est-il du moins téméraire d'affirmer que Sailer, par son prestige et son action, retint dans l'Eglise romaine un certain nombre d'âmes qui, sans lui, eussent définitivement cherché, dans des chapelles nettement séparatistes, une satisfaction pour leur religiosité incomprise et froissée !

XI

Il les y retenait par l'attrait d'une besogne pédagogique, indiquée dès 1778, en termes sommaires et vagues, dans sa prédication sur « le principal devoir des parents dans l'éducation des enfants [1] », et définie de façon plus sûre et plus copieuse, en 1807, dans son livre intitulé : *l'Education pour les éducateurs* [2]. Il les y retenait par les enseignements impérieusement persuasifs de son *Manuel de morale chrétienne* [3] et de sa *Théologie pastorale* [4]. Il les y retenait, enfin et surtout, par ses prédications, qu'il multipliait parfois jus-

1. Cette prédication a été réimprimée par Kellner au tome IV de la *Bibliothek der Katholischen Pädagogik* (Fribourg, Herder, 1891).

2. La dernière édition est celle qu'a donnée Gansen au tome XXIV de la *Sammlung der bedenteudsten pädagogischen Schriften* (Paderborn, Schöningh, 1902).

3. *Handbuch der christlichen Moral, zunächst für künftige Katholische Seelsorger und dann für gebildete Christen.* (Munich, Leutner, 1817.)

4. La *Théologie pastorale* a été traduite en français par l'abbé Bele (Paris, Lecoffre, 1858, 2 vol.).

qu'à en donner six à huit en un jour[1], par ses lettres de direction, par ses conseils.

La pédagogie du XVIIIe siècle, ou bien encore celle d'Henri Stephani, contemporain de Sailer, réduisait l'enseignement du christianisme à de simples leçons de morale naturelle[2] : Sailer, abordant l'âme de l'enfant, en veut dégager et y veut cultiver le divin. Du même coup, voilà le maître d'école associé à la déification de cette petite créature ; le rôle du pédagogue s'ennoblit et s'exalte, et lorsque ce rôle est bien rempli, le prêtre, avec son autorité propre, doit « célébrer les services éminents qu'un bon instituteur rend à la patrie[3] ». Mais, à l'école de Sailer, voici que le prêtre, à son tour, sent grandir sa mission, et laisse bien loin derrière lui les fonctions assez terre à terre de professeur d'économie rurale et de morale vulgaire, auxquelles le ravalaient bureaucrates et philosophes. « Le prédicateur, écrit Sailer, ne doit pas traiter en chaire un sujet lorsqu'il lui semble, après mûres réflexions, qu'à sa place Jésus, Pierre et Paul, ne l'auraient point traité[4]. » Par ces simples mots, Sailer bouleverse la conception joséphiste du clergé ; d'« instituteur du peuple », le prêtre redevient l'homme de Dieu. « En classe, ou sous le

1. Le chanoine Schmid, en ses *Mémoires*, donne beaucoup d'anecdotes sur Sailer prédicateur (Voir, en particulier, les pages 295-303). — Sur les prédications de Sailer à Dillingen, voir Schmid, *op. cit.*, p. 226-228 ; sur ses prédications aux étudiants de Landshut, recueillies dans son livre sur les fondements de la religion, voir Aichinger, *op. cit.*, p. 361 et suiv. — Lire, au sujet des fatigues apostoliques de Sailer, une curieuse lettre de Diepenbrock dans Ringseis, *Erinnerungen*, II, p. 203.

2. Voir Pinloche, *La réforme de l'éducation en Allemagne au* XVIIIe *siècle, Basedow et le philanthropinisme*, Paris, Colin, 1890.

3. Sailer, *Théologie pastorale*, trad. Belet, II, p. 414-416.

4. Aichinger, *op. cit.*, p. 168.

tilleul de la grande place, le prêtre pourra causer agriculture; mais la chaire chrétienne est exclusivement consacrée à l'enseignement de la vie éternelle. » Dans cette Allemagne catholique qui avait trop oublié la finalité du sacerdoce et qui faisait du prêtre un fonctionnaire d'instruction populaire, cette finalité est désormais retrouvée; et les trois volumes de la *Théologie pastorale* développent un véritable code d'action sacerdotale. Le prêtre qui se fait le disciple de Sailer se complaira, hors de l'Eglise, à être un artisan du progrès humain : il fondera des écoles dominicales, voire même des écoles techniques [1]; mais, dans l'église même, c'est du christianisme qu'il parlera, et sa prédication sera le témoignage de la vertu du christianisme, expérimentée par son propre cœur[2]. Arrière donc ces « réformateurs qui attendent le salut du monde lorsqu'ils ont transformé le prêtre en un précepteur de la vertu, la prédication en un cours de morale, l'église en une salle de conférences, et le catéchisme en un registre de vertus [3] ». Sailer en veut finir avec cette dégénérescence; il réintègre sur les lèvres du jeune clerc les paroles de l'au-delà, et puis lui représente, en termes éloquents, que, pour être le messager de ces paroles, il faut acquérir « un cœur neuf et un esprit neuf », sous peine d'être « une lampe sans huile, une fontaine publique sans eau, un sel sans force, un semeur sans semence [4] ». Widmer et Gügler, qui portèrent à

1. Sailer, *Théologie pastorale*, trad. Belet, II, p. 14.
2. Sailer, *Théologie pastorale*, trad. Belet, II, p. 464-465.
3. Aichinger, *op. cit.*, p. 168.
4. Aichinger, *op. cit.*, p. 187-188. — Cf: dans Schmid, *Mémoires*, trad.

Lucerne une conception nouvelle de l'activité sacerdotale, et qui furent en Suisse les ouvriers d'une sorte de renaissance catholique, s'étaient formés à Landshut sous la direction de Sailer [1], et ce ne fut pas seulement en Allemagne, mais hors d'Allemagne, que cette attachante et inlassable direction porta des fruits.

XII

L'année 1818 fut féconde pour le catholicisme allemand : elle mit en contact Sailer avec le cercle de Münster. Il voyageait dans l'Allemagne du Nord : il rendit à Stolberg et à ses amis une visite assez prolongée [2]. Et quelques brèves semaines suffirent à Sailer pour faire deux prodiges. L'Allemagne littéraire fut stupéfaite lorsqu'elle apprit que Clément Brentano s'asseyait au chevet d'une extatique, Catherine Emmerich, pour enregistrer ses révélations : ce fut le passage de Sailer dans le village de Dülmen qui décida cet enfant perdu du romantisme à se mettre pieusement aux ordres d'une nonne [3]. L'aristocratie westphalienne eut, peu de temps après, une surprise d'un autre

Dodille, p. 399-412, le texte du sermon prononcé par Sailer à la première messe du chanoine Schmid.

1. Aichinger, *op. cit.*, p. 373-375. — Sur le rôle que jouèrent en Suisse ces deux personnages, voir Werner, *Geschichte der Katholischen Theologie*, 2e édit., p. 354-362.

2. Aichinger, *op. cit.*, p. 397-404.

3. Diel-Kreiten, *Clemens Brentano*, II, p. 162-164.

genre : elle crut à un caprice d'un jour lorsque la nouvelle circula que le jeune Melchior de Diepenbrock, soldat de la veille, que la paix faisait chômer, et dont on citait les mélancolies, les accès d'hypocondrie, les pensées de suicide, avait décidé de se faire prêtre. Une visite de Sailer à la famille Diepenbrock, et quelques mots comme il en savait dire, murmurés à l'oreille du malheureux névrosé, avaient commencé d'éveiller en cette âme malade une vocation sacerdotale, qui devait conduire Diepenbrock jusqu'à l'évêché de Breslau et jusqu'au cardinalat [1].

Nous retrouverons Sailer, plus tard, se réjouissant, dans sa vieillesse sereine, de voir un des anciens auditeurs de ses sermons de Landshut, le roi Louis Ier, assurer au catholicisme bavarois quelques moments d'éclatante vitalité ; mais sans doute sa pensée, dans ces années suprêmes de son existence où il sera regardé comme une sorte de patriarche de l'Etat chrétien bavarois, se reportera-t-elle avec attendrissement vers cette villégiature westphalienne durant laquelle, par quelques coups de sonde persuasifs en deux consciences, il avait fait de Brentano un serviteur de l'Eglise et de Diepenbrock un futur prince de l'Eglise.

Il faut entendre parler de lui ces deux consciences filles de la sienne. « Ah! l'homme admirable, s'écriait Brentano, avec ses deux pieds dans la tombe, il est si joyeux, si gai, avec son Sauveur, comme

1. Förster, *Cardinal und Fürstbischof Melchior von Diepenbrock*, p. 28-32 (Ratisbonne, Manz. 1878). — Cf. d'Haulleville, *Correspondant*, avril 1860, p. 657-658. — Diepenbrock demeurera toujours sujet à quelque hypocondrie (Pfülf, *Kardinal v. Geissel*, I, p. 405. Fribourg, Herder, 1895).

un enfant qui rentre dans son lit pour dormir et qui plaisante avec sa mère. Tout ce qu'on trouve de bonheur dans la pureté de la conscience, dans la profondeur de la charité, dans la sérénité de l'espérance, dans la vigueur de la foi, ne m'est jamais ainsi apparu sur terre[1]. » Et une autre fois, écrivant à Gœrres : « Sailer est le plus sage, le plus fidèle, le plus pieux, le plus sanctifié des Bavarois[2]. » Diepenbrock à son tour, devenu cardinal, appelait Sailer, dont il fut jusqu'à sa mort le secrétaire, « un homme vraiment grand, et plus grand encore dans l'intimité[3] ».

La Westphalie catholique s'était d'elle-même réveillée; elle avait créé, d'elle-même, l'enseignement primaire catholique ; elle avait forgé l'âme épiscopale de Clément-Auguste de Droste-Vischering. Puis Sailer était venu vers elle ; il avait discerné, dans ce jeune Melchior de Diepenbrock, une force qui s'ignorait et qu'ignorait l'Eglise; il avait pris cette force pour la cultiver et l'exercer. L'épiscopat de Droste-Vischering à Cologne devait présider aux luttes de l'Eglise ; dix ans plus tard, l'épiscopat de Diepenbrock à Breslau devait présider à une sorte de paix de l'Eglise; et l'un et l'autre, chacun à sa façon, devaient justifier ces lignes qu'écrivait autrefois Jean-Michel Sailer :

1. Diel-Kreiten, *Clemens Brentano*, II, p. 419-420.
2. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, III. p. 259.
3. Chanoine Schmid. *Mémoires*, trad. Dodille, p. 219-220. — Sur la tendresse de Diepenbrock pour Sailer, cf. Reinkens, *Melchior von Diepenbrock*, p. 73-74.

« L'ecclésiastique du XIXe siècle doit savoir plus, vouloir agir plus, et pouvoir souffrir plus, qu'un ecclésiastique, en d'autres siècles, n'avait besoin de savoir, d'agir et de souffrir[1]. »

On dirait qu'en ces lignes, qui datent de 1801, Sailer traçait au clergé d'Allemagne cent années d'efforts, de douleurs et de fierté[2].

1. Aichinger, *op. cit.*, p. 190-191.

2. Vingt-quatre ans après, Gœrres, dans l'article intitulé : « *Le prince-électeur Maximilien Ier au roi Louis de Bavière* », rendait hommage aux efforts de Sailer pour la formation du clergé : « Il a formé pour toi, disait-il à Louis Ier, une école de prêtres, équitables pour les exigences du siècle, tout prêts à répondre à tes bonnes intentions ; tu peux confier à cette école ton peuple et l'éducation de ce peuple ». Voir tout le passage, qui est un bel éloge de Sailer, dans Gœrres, *Politische Schreften*, V, p. 261-262. Gœrres d'ailleurs, une fois installé à Munich, jugera le clergé bavarois avec moins de complaisance (Voir ci-dessous, tome II, p. 67).

CHAPITRE III

LES PUBLICISTES CATHOLIQUES ET LA SAINTE-ALLIANCE

L'idée courante sur l'Eglise et la Sainte-Alliance. — La réalité historique. — Nécessité d'étudier l'attitude des publicistes catholiques à l'endroit de la Sainte-Alliance.

I. Joseph Gœrres. — Gœrres enfant contre Lucifer. — Gœrres enfant chez l'imprimeur. — Son écrit sur la paix universelle. — Sa jeunesse jacobine : la *Feuille rouge*. — Les apostrophes aux despotes. — L'acte de décès du Saint-Empire ; l'annonce de Bonaparte. — Le glas de la puissance romaine. — La mise du vieux monde à l'encan.

II. L'évolution de Gœrres. — Les pays rhénans mécontents de la France. — Gœrres à Paris. — Son hostilité jurée contre la France. — Son amer scepticisme à l'endroit des illusions révolutionnaires. — Gœrres homme de négations.

III. Ses occupations scientifiques. — Gœrres à Heidelberg. — Son contact avec le germanisme du moyen âge ; sa reprise de contact avec le christianisme. — Son retour en pays rhénan.

IV. Gœrres interprète des malheurs de l'Allemagne. — La vocation d'élite de la race germanique. — La *Chute de l'Allemagne*; la *Chute de la religion*. — Les Allemands, « caste de brahmanes ». — Caractère éclectique et syncrétiste de la religiosité de Gœrres. — L'esprit de syncrétisme religieux dans l'Allemagne de l'époque.

V. La science des religions : son caractère et ses tendances au début du XIXe siècle. — La *Symbolique* de Creuzer accusée d'être une apologie du sacerdoce. — L'*Histoire des Mythes*. — Gœrres et les frères Grimm.

VI. Gœrres et la politique. — Le mutisme de l'opinion publique allemande. — Le *Mercure :* son succès foudroyant. —

Gœrres professeur de haine contre la France. — La « cinquième puissance ». — Un pastiche de Napoléon : l'Europe mystifiée. — Rêve d'une alliance entre Pie VII et les peuples.

VII. Déception profonde de Gœrres après le Congrès de Vienne. — L'esprit absolutiste des souverains. — Les théories politiques de Gœrres. — Sa conception des constitutions. — Absolutisme monarchique et absolutisme démagogique. — La façon de royalisme de Gœrres. — Les rois « titubants ». — La disparition du *Mercure*. — Prédication prophétique au sujet de l'assassinat de Kotzebue. — Publication du livre : *l'Allemagne et la Révolution*. — Gœrres proscrit. — Luttes futures entre Gœrres et la Prusse.

VIII. Gœrres à Strasbourg. — Ses publications d'orientalisme. — « Le présent cognant à toutes les croisées » ; l' « autre Coriolan ». — Nouvelles brochures politiques. — Le Congrès des princes à Vérone ; le Congrès des peuples, rêvé par Gœrres. — Retour de Gœrres vers le moyen âge et vers le catholicisme. — De l'éclectisme religieux au catholicisme intégral. — Souvenir de ses polémiques contre la Sainte-Alliance : effets de ce souvenir sur l'opinion allemande. — Les débuts de Gœrres comme apologiste : un hommage à la démocratie suisse.

IX. Charles-Louis de Haller. — Apologiste avant d'être catholique. — La *Restauration de la Science politique*. — La contre-révolution de la science. — La haine de l'absolutisme poussée jusqu'à la suppression de l'Etat. — Conception féodale de la société. — L'attitude de Haller : « déchaîner la guerre dans le royaume des intelligences ». — Sa foi en ses théories et sa foi en l'Eglise romaine. — Haller envoyé de Dieu.

X. Frédéric Schlegel : son enseignement philosophique et social. — L'école rationaliste et l'école « légitime ». — Le « singe devenu libéral » ; l'homme, image de Dieu. — La réintégration de la nature en Dieu. — Un obstacle : l'absolutisme. — Le christianisme et l'idée de relativité. — Monarchiste par haine de l'absolutisme. — La théologie politique de Schlegel et la Sainte-Alliance.

XI. Adam Müller, « la première tête de l'Allemagne ». — Un Bonald allemand. — Corespondance entre Müller et Gentz. — Gentz : la « foi d'obéissance » ; Dieu « posé par procédé ». — L'idée de Dieu dans l'œuvre d'Adam Müller. — L'illogisme de la Sainte-Alliance dénoncé par Adam Müller. — Crainte de la Sainte-Alliance pour les « vérités morales positives ». — Hostilité de Müller contre le droit romain et contre Adam Smith. — Prophéties sociales d'Adam Müller.

Double importance de ces penseurs, comme devanciers du

mouvement social-catholique autrichien, et comme adversaires de l'absolutisme des rois « saintement alliés ».

C'est une opinion commune qu'entre 1815 et 1830, deux forces et deux idées se disputèrent l'Europe : d'une part, les rois et l'Eglise ; d'autre part, les peuples et la Révolution. La réalité fut plus complexe, les couleurs des drapeaux furent plus nuancées. Ni le catholicisme, à cette date, ne s'enrôla servilement dans le bataillon des rois, ni les rois ne se groupèrent sous la bannière catholique ; et c'est en s'appuyant sur des théories préconçues plutôt que sur les faits, que l'on établit entre la Sainte-Alliance et l'Eglise une étroite solidarité. La Sainte-Alliance, par là même qu'elle ignorait ou qu'elle estompait les diverses nuances séparant entre elles les confessions chrétiennes, ratifiait en fait, toute sainte qu'elle fût, cette laïcisation des maximes diplomatiques, contre laquelle Rome avait protesté au moment des traités de Westphalie ; et parce que sainte, sans doute, elle ne redoutait pas de sanctifier, au regard de l'immuable unité catholique, des façons diverses d'être chrétien : la façon du tsar, la façon du roi de Prusse[1]. Championne théorique d'un christia-

1. Il suffit, au reste, pour entrevoir les complexités de la question, d'observer la façon fort peu enthousiaste dont Consalvi parle du Congrès de Vienne, auquel il assistait comme représentant du Pape : « Le prince de Hardenberg et lord Castlereagh, écrivait-il en ses notes, ne croient pas à l'éternelle durée de ce qui se règle ici... Nous étayons ici peu à peu, à force de bras et d'argent, une vieille masure qui s'écroule sous nos yeux, et nous ne songeons pas à rebâtir solidement, ce qui serait peut-être moins dispendieux et à coup sûr plus durable. Nous ressemblons aux architectes de la tour de Babel ; nous arrivons à la confusion des langues en posant les premiers fondements de l'édifice. » (Consalvi, *Mémoires*, édit. Crétineau-Joly, I, p. 18-19. Paris, Plon.) « Il y a beaucoup d'esprit

nisme dans lequel elle englobait l'Eglise, mais en marquant à l'Eglise ses cantonnements, c'est au Pape en tant que souverain, et non point en tant que vicaire du Christ, que la Sainte-Alliance s'intéressait ; elle étendait au trône de Rome, beaucoup plus qu'à la chaire de Saint-Pierre, sa sollicitude commune pour toutes les souverainetés. Mais s'autoriser de ce fait pour considérer la Sainte-Alliance comme l'expression d'une politique catholique, c'est oublier que, même en Autriche et même en Allemagne, en dépit du prestige de Metternich et des dispositions bienveillantes qu'il témoignait au Saint-Siège, les principes des rois alliés provoquèrent soit l'hostilité ouverte, soit les réserves les plus expresses des représentants de la pensée religieuse[1].

Etudier l'attitude de ces publicistes dans le domaine de la philosophie politique et sociale ; montrer en cette attitude le résultat d'une doctrine qui n'était point celle de la Sainte-Alliance et qui leur donnait, tout ensemble, l'apparence d'être des attardés et le mérite d'être des précurseurs ; regarder comment les romantiques de la veille s'arrachèrent aux régions nébuleuses dans lesquelles leur fantaisie se mettait en quête d'une croyance et se plaisait à la sentir impalpable, à

et des esprits de toutes sortes dans ce Congrès, écrivait plaisamment Dorothée Schlegel en 1814 ; mais malheur ! malheur ! ils ont oublié d'inviter le Saint-Esprit, et apparemment il ne vient pas sans en être prié. » (Raich, *Dorothea von Schlegel*, II, p. 295.)

1. « Pour cette diplomatie nouvelle, dira plus tard Gœrres, l'Eglise ne fut jamais un objet de réflexion sérieuse ; on lui avait concédé une sorte de fonction d'honneur, et on l'avait mise dans le même rapport avec les actions d'Etat que la Sainte Trinité avec les traités, sans y attacher d'ailleurs importance. » (*Politische Schriften*, VI, p. 231.)

la frôler plutôt qu'à l'étreindre ; assister à leur corps à corps avec toutes les conséquences terrestres du *Credo* définitivement assimilé par leurs consciences, du vieux *Credo* nouveau pour eux ; et voir ainsi, par-dessus la mêlée des *ultras* et des libéraux, la pensée catholique allemande sortir, par un soudain détour, de cette impasse dans laquelle les polices de la Sainte-Alliance croyaient pouvoir emprisonner l'histoire : tel est l'objet de ce chapitre.

Joseph Gœrres avant tout, puis, à côté de lui, Schlegel, Haller, Adam Müller, représenteront, à des degrés différents, et chacun avec sa nature, cette originale contenance qu'affectait la pensée catholique. Examinant d'abord par quelles évolutions successives Gœrres arriva du pur jacobinisme au pur catholicisme, nous retrouverons en lui, à toute époque, comme source de ses actions et même de ses opinions, la haine contre l'absolutisme[1] ; et c'est précisément ce sentiment qui, l'ayant fait tour à tour s'insurger contre le Directoire, contre Napoléon, contre la Sainte-Alliance, le fera se prosterner devant l'Eglise romaine, organe du seul absolutisme qu'il accepte, celui de Dieu. Schlegel, Haller, Müller, nous familiariseront à leur tour avec un catholicisme qui ne reconnaît, sur terre, aucune prérogative qui n'ait

1. « En un point, écrit M. Sepp, Gœrres resta fidèle à lui-même, conséquent avec lui-même : il abhorrait profondément tout absolutisme. » (Sepp, *Gœrres*, p. 189 ; 23e volume de la collection des *Geisteshelden*, Berlin, Hofmann, 1896.) Et c'est apparemment par l'effet d'une confusion entre le catholicisme romain et les idées absolutistes que le publiciste Theodor Mundt, dans ses *Moderne Lebenswirren*, en l'année 1834, appelait Gœrres « le Titan de l'absolutisme ». (Cité par Dresch, *Gutzkow et la Jeune Allemagne*, p. 97. Paris, Bellais, 1904.)

des devoirs pour rançon, aucune jouissance à laquelle ne soit attachée, comme une sorte de servitude voulue par Dieu, l'idée d'un service social, aucune propriété qui n'ait ses limites dans les raisons mêmes qui la fondent, aucune souveraineté, enfin, qui ait le droit de se considérer comme une fin en soi.

I

Il y avait au collège ecclésiastique de Coblentz, aux environs de 1789, un écolier d'humeur batailleuse, qui s'appelait Joseph Gœrres[1] : les explosions de sa turbulence, qui devaient bientôt secouer en leur sommeil les hommes d'Etat de la vieille Europe, inquiétaient gravement, dans les sacristies du collège, l'étiquette compassée des maîtres de cérémonies. On dut, à cause de ce gamin, décider un changement dans les processions. C'était l'usage, là-bas, de faire promener des légions d'anges, beaux enfants d'une tenue correcte, qui ne chiffonnaient point leurs ailerons d'or et portaient avec délicatesse de flam-

1. Les deux biographies les meilleures de Jean-Joseph Gœrres (1776-1848) sont : Sepp, *Gœrres und seine Zeitgenossen*, 1776-1848 (Nördlingen, Beck, 1877); et Galland, *Joseph v. Gœrres* (Fribourg, Herder, 1876). — Voir, pour la bibliographie de Gœrres, Gœdeke-Gœtze, VI, p. 201-209. Marie Gœrres, fille de l'écrivain, a publié un certain nombre de ses œuvres politiques en six volumes de *Politische Schriften* (Munich, *Literarisch-artistische Anstalt*, 1854-1860), et la correspondance de Gœrres avec sa famille (tome I des *Gesammelte Briefe*); et M. Franz Binder a publié, en deux volumes, la correspondance de Gœrres avec ses amis (tomes II et III des *Gesammelte Briefe*, Munich, *Literarisch-artistische Anstalt*, 1874).

boyantes épées. Le petit Gœrres, un jour, prit son rôle au sérieux : en plein cortège, il se mit à dégainer contre un inoffensif camarade, qui personnifiait Lucifer. Il fallut — une fois n'est pas coutume — que les autorités du défilé défendissent Satan contre saint Michel, et désormais, dans ces pompes angéliques, bons et mauvais esprits furent désarmés [1].

L'étrange enfant voulut de bonne heure se faire imprimer : il compila des livres de voyages, pour écrire un manuel de géographie, et s'en fut naïvement chez un éditeur avec son manuscrit et sa tirelire. Mais la tirelire était trop légère et les dépenses d'impression trop lourdes : la notoriété géographique de l'auteur ne dépassa pas la maison paternelle [2]. Ce fut vraiment grand dommage : à la veille des événements qui allaient culbuter la bâtisse politique, ce manuscrit refusé fut peut-être le dernier état de lieux ; il serait piquant de le retrouver aujourd'hui, même tracé d'une plume inexperte, signé de l'homme qui, durant un demi-siècle, devait, par le retentissement de ses impétueuses brochures, scander les écroulements successifs de l'Europe.

Cette indifférence des imprimeurs ne dura point : Gœrres sortait à peine de l'adolescence, que déjà, d'un bout à l'autre de la rue des Prêtres, — ainsi s'appelait alors le cours moyen du Rhin, — son nom faisait du bruit et sa plume de la besogne. Dans le petit écrit qu'il intitulait : *la Paix universelle, un Idéal*, il s'érigeait en citoyen

1. Galland, *op. cit.*, p. 19. — Sepp, *op. cit.*, p. 4.
2. Sepp, *op. cit.*, p. 5-6.

du monde, dont le devoir est de soutenir un gouvernement à tendances rationnelles (*die nach Aufklärung strebt*)[1] ; et, confiant dans l'efficacité de la raison, il s'abandonnait à de sereines utopies. Mais la vie réelle le bousculait ; il s'y jetait à corps perdu, en publiant un périodique qu'il appelait *la feuille rouge*[2] ; il y jurait guerre éternelle à tous les despotes[3], tendait la main à l'homme vertueux[4], ouvrait une tribune pour les réclamations des peuples. L' « idéal d'une humanité ennoblie » était « son étoile fixe » ; or, cet idéal était représenté par la France[5]; l'intérêt de la France était l'intérêt de tous les peuples ; chaque peuple, abstraction faite de son avantage particulier, devait donc, pour le bien même de la famille humaine, poursuivre l'avantage de la France.

La Révolution, dans les pays rhénans comme ailleurs, promettait l'émancipation de l'homme : elle avait des soldats pour courber les souverains devant cet idéal, et faisait émigrer des fonctionnaires pour le mieux imposer aux nations ; les soldats étaient parfois gênants, les fonctionnaires importuns ; mais, quelque temps durant, le prestige du nouveau message rendit nos voisins indulgents ; quelque temps durant, l'humanité nous

1. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 4.

2. Sepp, *op. cit.*, p. 43. — Lorsque Gœrres apprit que la *Feuille rouge* (*Rothes Blatt*) était menacée de suppression par le Directoire, il substitua cet autre titre : *Rübezahl im blauen Grunde* (Galland, *op. cit.*, p. 57), du nom du légendaire bon génie Rübezahl, qui plus tard inspirera au poète Freiligrath une touchante ballade (Saint-René Taillandier, *la Jeune Allemagne*, p. 153-154. Paris, Franck, 1848).

3. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 13.

4. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 15.

5. Sepp, *op. cit.*, p. 55.

fut reconnaissante. Gœrres, dès l'âge de dix-huit ans, se fit en terre rhénane le héraut de cette gratitude. Les clubs lui procuraient une chaire : il en profita[1]. Il prêchait, avec une candide audace et comme des révélations, les illusions du XVIIIe siècle. Une brèche s'était faite dans l'histoire du monde : hier, c'était l'abomination, c'était la complicité entre « les prêtres du trône et ceux de l'autel » ; c'était le règne de « ces animaux bien tachetés, mais sauvages et affamés de sang[2], » qu'on nommait les princes ; c'était la corruption des mœurs ; demain ce serait la Liberté, avec la Vertu comme satellite. On dressait et l'on attifait, à la mode parisienne, des arbres de la Liberté ; à Coblentz comme à Paris, la Raison s'incarnait en une femme, que l'adulation des esprits libres faisait déesse[3] ; on improvisait des bouleversements fiscaux, qui devaient faire table rase du passé[4] ; on adoptait la fête française du 22 septembre[5] ; la mort de Hoche devenait un deuil rhénan ; et Gœrres apportait derrière la dépouille du général les regrets des patriotes de Coblentz[6]. La scène européenne lui faisait l'effet d'un champ clos, dans lequel la France révolutionnaire s'escrimait

1. Sepp, *op. cit.*, p. 35-43. On peut se faire une exacte idée de l'enthousiasme que les nouveautés révolutionnaires suscitaient alors en Prusse rhénane, en lisant, dans les deux séries d'*Etudes d'histoire* de M. Arthur Chuquet, les pages consacrées à Forster et Adam Lux (Paris, Fontemoing).
2. Galland, *op. cit.*, p. 54.
3. Sepp, *op. cit.*, p. 35.
4. Sepp, *op. cit.*, p. 37.
5. Sepp, *op. cit.*, p. 38.
6. Sepp, *op. cit.*, p. 38. — Comparer, pour cette période de la vie de Gœrres, Clemens Theodor Perthes, *Politische Zustände und Personen in Deutschland zur Zeit der franzözischen Herrschaft*, I, p. 251 et suiv. (Gotha, Perthes, 1862).

contre les aristocraties ; son éloquence, dans ce duel, paradait à côté de la France, et signalait à l'Europe atterrée la portée de nos victoires.

« Pleurez, despotes ; peuples, réjouissez-vous ! Le volcan, qui crachait la lave sur les défenseurs de votre liberté, est éteint[1]. » Cette apostrophe, lancée par Gœrres à la fin de 1797, annonçait que Mayence était retombée aux mains de la France. Entre le pays des despotes et la terre de la Liberté, le pont était coupé : Gœrres exultait ; il lui semblait que le Rhin séparât deux mondes. Mayence française, c'était aussi, pour lui, la fin du Saint-Empire : il dressait l'acte de décès de l'auguste défunt.

Le 30 décembre 1797, à trois heures de relevée, est mort à Ratisbonne, à l'âge de 955 ans, 5 mois et 28 jours, doucement et pieusement, après épuisement complet et apoplexie, en pleine conscience de lui-même, et muni de tous les saints sacrements, le Saint-Empire romain, de douloureuse mémoire.

Et il racontait sa naissance à Verdun, « certain jour où brillait au zénith une comète à queue, grosse de malheurs », et son éducation par des camériers qui s'appelaient les papes ; puis comment, canonisé dès sa jeunesse, il était, à l'époque des croisades, devenu fou ; et comment, rétabli par un austère régime, il avait, au moment de la guerre de Trente Ans, souffert de violentes hémorragies. L'historique se poursuivait, déroulant comme une sorte de tragi-comédie tout le passé

1. Galland, *op. cit.*, p. 41-42.

du vieil Empire, et charriant en un torrent, avec ce cadavre solennel, tout un amas de métaphores insultantes, de plaisanteries empanachées, d'invectives goguenardes. Puis soudain, faisant trêve aux bouffonneries, Gœrres ouvrait le pli qui renfermait les dernières volontés ; il y lisait le nom d'un exécuteur testamentaire, le général Bonaparte[1]. C'est vingt-deux mois avant Brumaire et sept ans avant Austerlitz, qu'il jetait sur le papier cette prophétique ironie. Dieu la prit au mot ; et sur l'ordre de l'exécuteur testamentaire que ce jeune homme avait désigné, les chancelleries du monde, en 1806, enregistreront, en leur style à elles, l'acte de décès rédigé en 1797 par Gœrres.

Rome, à son tour, devenait française ; et Gœrres sonnait le glas de l'autre grand pouvoir qui avait partagé avec l'Empire l'hégémonie de la chrétienté.

Rome est libre, s'exclamait-il. Jadis la puissance temporelle appelait à son aide le bras spirituel; un signe vers le ciel, un anathème, et tout était dit. Aujourd'hui ce bras est paralysé ; la philosophie a remplacé les noirs maléfices; et c'est la publicité qui met en branle l'empire des esprits. La méchanceté, lorsqu'elle n'est pas justiciable de la loi, est justiciable du pilori. Nous voulons enlever à la prêtrise son masque, mettre partout des idées saines en circulation. Nous travaillons au bien des peuples, nous travaillons même pour les princes, car nous leur montrons qu'on peut se passer d'eux, et nous enlevons de leurs épaules le poids du gouvernement[2].

Cependant que les armées démantelaient l'Em-

1. Sepp, *op. cit.*, p. 46-48.
2. Sepp, *op. cit.*, p. 44-45.

pire et dépossédaient l'Eglise, les diplomates, à Rastadt, après d'interminables causeries, disloquaient sentencieusement le corps germanique : les principautés ecclésiastiques étaient, une à une, rayées de la carte ; les seigneuries féodales s'effondraient, et Gœrres, sans pitié ni délai, piétinait ces vaincus. L'article s'intitulait : « Qu'y a-t-il à vendre ? » Gœrres étalait sur son écritoire tous les oripeaux et toutes les hardes dont s'étaient parées ces grandeurs déchues ; il en griffonnait le catalogue, avec d'enragés sarcasmes. On dirait une criée, où tous les objets à vendre traînent à terre, souillés, profanés ; et le gamin de Coblentz, s'instituant ainsi commissaire-priseur pour tout le bric-à-brac du vieux monde, rappelle ces types de plébéiens, à la carrure puissante, au ricanement féroce et colossal, qui parfois, dans certaines pièces de Shakspeare, encombrent les tréteaux.

Une cargaison de semences d'arbres de la Liberté, dont la fleur donne les plus beaux bouquets pour les sérénissimes princes et princesses... Chez Guillaume IV, landgrave de Hesse, constructeur d'une Bastille nouvelle, douze mille pièces de bétail humain, parfaitement dressé, sachant sabrer, tirer, pointer, aller par le flanc droit et par le flanc gauche... Deux mitres d'évêques, richement garnies de clinquant, un peu transpercées par la sueur de l'angoisse, pouvant servir de bonnets rouges pour coiffer des arbres de la Liberté... Plusieurs habits d'abbés et d'abbesses, embaumés du parfum de la sainteté, donc excellents pour expulser le diable et exorciser les vaches ensorcelées, assez amples, d'ailleurs, pour draper une barrique... Un chapeau ducal en peau de lièvre, avec une pierre précieuse en guise de bouton, pierre extraite par un alchimiste des larmes de dix mille veuves et orphelins... Un morceau de

sceptre avec un demi-relief, sur lequel Nabuchodonosor changé en bœuf mange de l'herbe [1].

L'énumération continuait, longue à dessein, lourde à plaisir, ne faisant grâce d'aucune tache, d'aucune tare, d'aucun détail sordide ou ridicule, et secouant aux yeux du monde, en les mettant à l'encan, toutes les défroques d'une Allemagne décrépite. Les décombres du Saint-Empire, des Etats de l'Eglise, de la féodalité allemande, s'amoncelaient les uns sur les autres ; toujours alerte, toujours en belle humeur, interprète docile des gestes de la France, l'imagination de Gœrres se prélassait sur ces monceaux de ruines, jetant à tous les vents, pour qu'ils la balayassent, la poussière des gloires effritées [2].

II

C'était là, pour la France révolutionnaire, une illustre et précieuse complicité ; mais courte en fut la durée. L'année 1799 y devait mettre un terme [3].

1. Galland, *op. cit.*, p. 55-56.

2. Plus tard, en 1814, Gœrres, dans une lettre à Stein, évoquera le souvenir de sa période jacobine : « Dans ma vie, dira-t-il, je n'ai à rougir de rien : jamais je n'ai mésusé de ma force pour le moindre attentat contre mes concitoyens ; jamais je n'ai attaqué quelque chose qui fût réellement digne d'honneur. » (Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 425-426.)

3. Déjà, dans le *Rothe Blatt*, Gœrres se plaint que Champein et Godon, installés dans le territoire de Trèves comme administrateurs des contributions et des finances, soient des Français ignorants des conditions locales (Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 21-22). — Cf. dans le *Rübezahl*, ses plaintes contre nos « proconsuls » (Sepp, *op. cit.*, p. 57-58)

En vain Gœrres se concevait-il et s'admirait-il comme « citoyen du monde » ; il était Rhénan et se sentait Rhénan. Du jour où ses compatriotes crurent avoir à se plaindre de leurs nouveaux maîtres, Gœrres, d'auxiliaire, était tout proche de devenir un insurgé. Il serait curieux, et triste tout ensemble, de suivre dans les provinces rhénanes, — comme M. de Lanzac de Laborie s'y est brillamment appliqué pour la Belgique[1], — le flux et l'irréparable reflux des sympathies populaires à l'endroit de la France : on verrait comment les procédés des « proconsuls », leur indiscrète immixtion dans le domaine des consciences, leur ignorance des besoins régionaux, leur irrespect à l'égard de l'opinion locale, leur prurit d'unjformiser, de centraliser, de niveler, soulevèrent bientôt d'âcres mécontentements[2]. Gœrres, aux heures de désenchantement, demeura la voix de son peuple, comme il l'avait été aux heures d'enthousiasme. Il se fit l'organe des doléances rhénanes, d'abord dans une pétition adressée au Directoire[3], puis dans quelques articles qui le firent soupçonner d'anarchie, enfin dans deux missions, dont l'une, auprès d'un général, lui rapporta vingt jours de prison[4], et dont l'autre, auprès du Directoire, acheva de le brouiller avec la France. Parti pour voir les Directeurs, il rencontrait à Paris Bonaparte, dont Brumaire venait de sceller la gloire. Il eut audience, ne reçut

1. *La Domination française en Belgique*, 1795-1814, 2 vol. Paris, Plon, 1896.
2. Voir Denis, *l'Allemagne*, 1789-1810, p. 269-271.
3. Sepp, *op. cit.*, p. 59-60.
4. Sepp, *op. cit.*, p. 60.

qu'une bonne parole, mais point de promesses, écrivit à sa fiancée que la ville de Paris n'était qu'une fille publique, et s'en retourna vers Coblentz, la haine au cœur contre la France[1]. Il avait vingt-quatre ans, et brûlait avec intrépidité ce qu'avaient adoré ses vingt ans ; il se croyait revenu de ses partis pris de jeunesse, mais en fait sa jeunesse émigrait au service d'un autre parti pris, qui s'enracinera tellement en son âme que, lorsque plus tard des recherches de bibliothèque le ramèneront à Paris, il souffrira de cette nécessité comme d'un fléau[2].

« Il est certain, sans démenti possible, écrivait-il en 1800, que le but de la Révolution est complètement manqué[3]. » Gœrres, à cette date, ne croit plus à la France. « Le citoyen du monde, dit-il, continue de suivre la France en sa carrière ; mais c'est seulement parce qu'il s'intéresse, encore et toujours, à la destinée d'une si grande fraction de l'humanité ; ce n'est plus, comme jadis, que la destination du genre humain soit aux mains de la France ; ce n'est plus qu'on la voie occupée de l'idéal le plus élevé qui nous puisse occuper ici-bas ; ce n'est pas qu'on attende d'elle l'avènement d'une ère nouvelle dans l'histoire du monde[4]. » Sa déception s'exacerbe, s'enfielle, et

1. Sepp, *op. cit.*, p. 63-69. — Voir l'analyse de l'état d'esprit de Gœrres à cette époque, dans Franz Schultz, *Joseph Görres als Herausgeber, Litterarhistoriker, Kritiker im Zusammenhange mit der jüngeren Romantik* (t. XII de la collection *Palæstra*. Berlin, Mayer et Müller, 1902).

2. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 279. — Cf. I, p. 405, la lettre où Gœrres supplie son fils Guido, en 1839, de quitter Paris au plus tôt ; II, p. 168, une autre lettre très violente contre la France ; et III, p. 25 et 117, d'autres expressions de son aversion pour Paris.

3. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 83.

4. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 86. — Cf. I, p. 85 : « En élisant le

son fiel se déverse en outrages : la liberté, telle que les Français la conçoivent, n'est plus à ses yeux qu'une « liberté vêtue de soie et de gaze, qui fait l'usure avec ses charmes » ; la science française n'est pas un système, mais seulement un bouquet de fleurs fait à l'aventure [1] ; et Gœrres secoue sur la France, aussitôt quittée qu'entrevue, tantôt son insulte et tantôt son mépris. Le pacte autrefois conclu entre l'humanité et la France, pacte au nom duquel le jeune Gœrres nous livrait toute la rive gauche du Rhin, est désormais dénoncé ; c'est en vertu d'arguments tirés de leur propre intérêt et non plus, comme naguère, en vertu d'arguments tirés de l'intérêt de l'humanité, que les Rhénans peuvent encore tolérer de rester dans notre orbite [2].

Mais par un frappant contre-coup, qui prouve combien le culte de notre pays faisait partie intégrante du système philosophique du jeune Gœrres, sa foi dans l'Humanité vacille en même temps que sa foi en la France. « Il a fallu que le passé des expériences fût bien lourd, écrit-il en cette même année 1800, pour que je reconnusse que la génération présente est perdue pour la liberté ; que toute la force, tout le capital de vies humaines et de bonheur humain qui se dépensèrent pour cette génération, est une force morte, un capital mort ; et que ce capital ne donne pour l'instant

plus robuste, en déposant ses destinées entre ses mains, la France s'est sauvée de l'abîme, mais elle s'est en même temps rangée dans la série des autres nations »; sa Révolution a perdu son intérêt civique universel (*das allgemeine weltbürgerliche Interesse*).

1. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 93-94. « Sur les trois dimensions, il y en a une qui manque au caractère des Français, c'est la profondeur. »

2. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 89.

aucun intérêt et ne donnera dans l'avenir qu'un médiocre profit[1]. » Et de Paris même, en une lettre privée, il expose le deuil de son âme : « Il y eut un temps où je regardais les hommes, même au point de vue moral, comme de véritables antiques, comme des idéaux plus ou moins accomplis ; c'en est fait de ces heureux jours d'illusion[2]. » Le disciple enthousiaste du XVIII[e] siècle est tombé dans le découragement ; vainement vous chercheriez en lui l'allègre naïveté d'espérances dont s'étourdissaient, moins de dix ans auparavant, les maîtres de la France et l'opinion des peuples. De l'âge antérieur, il ne conserve que les haines, c'est-à-dire quelque chose d'infécond : haine contre les tyrans, haine contre les prêtres. La « noire alliance » entre le despotisme et le sacerdoce demeure son cauchemar[3] ; et sa vision s'assombrit, tremblante, devant la perspective d'« un Etat qui se rangerait sous la tutelle et la surveillance du grand prêtre pour partager avec lui le butin conquis sur la simplicité des hommes[4]. » Déserté par son optimisme, meurtri dans son idéal par le choc de la réalité, dérouté par l'incapacité qu'a montrée la France à ramener sur terre l'état de nature, l'esprit de Gœrres, au moment où s'ouvre le XIX[e] siècle, ne se définit plus que par une négation.

1. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 29.
2. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, I, p. 7.
3. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 98-100.
4. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 106.

III

Quelque temps durant, des études chimiques, physiologiques, historiques, amusèrent cette pensée juvénile plutôt qu'elles ne la fixèrent. « Comme Saturne a des satellites, écrivait plus tard Gœrres, ainsi voudrais-je avoir, pour les diverses sciences, une demi-douzaine de vies supplémentaires, pour le sanscrit, le persan, les mathématiques, la physique, la chimie, la poésie, l'histoire [1]. » Projetée par les déceptions politiques hors du sillon qu'il s'était tracé, l'existence de Gœrres, pendant les premières années du siècle, se dispersait entre ces vies supplémentaires ; son esprit s'aventurait sur la lisière de toutes les sciences, s'essayait à des synthèses prématurées, et s'enrichissait à profusion sans parvenir à s'unifier [2]. Mais dans la personne de Brentano [3], le romantisme s'était approché de Gœrres, plutôt encore que Gœrres, hier encore disciple du rationalisme « éclairé », ne s'était approché du romantisme ; et l'enthousiasme pour cette pensée nouvelle allait bientôt réparer l'amertume de cette sorte de déboire intellectuel dont le jeune homme avait étrangement souffert. En

1. C'est en 1813 que Gœrres écrivait cette lettre à Windischmann (*Gesammelte Briefe*, II, p. 383).

2. Voir sur cette période Sepp, *op. cit.*, p. 69-77. — Le physiologiste Dœllinger, père du grand théologien, expliquait qu'il ne connaissait personne qui eût fait sur le cerveau humain des études aussi pénétrantes que celles de Gœrres (Sepp, *op. cit.*, p. 47).

3. Sur cette influence de Brentano, voir Franz Schultz, *op. cit.*, p. 10 et 61.

1804 et 1805, Gœrres, dans la revue *Aurora*, se mit à traiter en romantique les questions de littérature et d'art[1] : de la Révolution, il avait fait un bond vers le moyen âge, et bientôt il allait s'y fixer, avec gloire.

Car un jour vint où l'Allemagne malheureuse, ayant vu plusieurs de ses souverains et de ses hommes d'Etat, et beaucoup de ses conscrits, prêter obédience au vainqueur d'Auterlitz et d'Iéna, convoqua, soit pour être vengée, soit pour être consolée, les intelligences allemandes. Fichte à Berlin parla comme un vengeur[2] ; Gœrres à Heidelberg comme un consolateur. Fichte dit à l'Allemagne ce qu'elle pouvait être, et Gœrres ce qu'elle avait été. Nous avons eu l'occasion, en parlant du romantisme[3], de montrer comment Gœrres et ses amis, par là même qu'ils remontaient dans le lointain passé de la nation germanique, reprenaient contact avec le catholicisme. Le chemin qu'ils avaient fait à la suite du rationalisme était décidément rebroussé. Le culte des droits de l'homme, dix ans auparavant, avait brouillé Gœrres avec la foi romaine ; le sentiment des droits de l'Allemagne réveillait en son âme, par une répercussion inopinée, des échos de cette foi perdue, échos fragmentaires encore, mais déjà très distincts.

Devant son auditoire de Heidelberg, Gœrres laissait vibrer cette âme tout entière, avec une éloquence qui rappelait, au témoignage de l'un de ses

1. Les articles de l'*Aurora* ont été recueillis par Franz Schultz sous le titre : *Charakteristiken und Kritiken von Joseph Gœrres aus den Jahren* 1804 *und* 1805 (Cologne, Bachem. 1900).
2. Voir Denis, *l'Allemagne*, 1789-1810, p. 314-315.
3. Voir ci-dessus, livre II, chap. I.

disciples, le bruit lointain du flux et du reflux ; « mais à travers ce murmure uniforme brillaient deux yeux prodigieux, et constamment ils lançaient de tous côtés des éclairs de pensée ; c'était comme un somptueux orage nocturne découvrant, tout d'un coup, tantôt des gouffres, tantôt de nouvelles régions insoupçonnées ; c'était un réveil universel, c'était une flamme pour toute la vie [1] ». Par-dessus ces gouffres, à l'horizon de ces régions nouvelles, Gœrres faisait scintiller l'image du moyen âge chrétien, où la foi populaire se traduisait en un art populaire, où la vérité révélée, œuvre de Dieu, était exprimée par la beauté gothique, œuvre du génie allemand ; et la résurrection de ces souvenirs, outre qu'elle relevait l'abattement des patriotes, allait faire sourdre en beaucoup de consciences, et dans celle de Gœrres tout le premier, un nouveau courant de christianisme. Gœrres, s'envolant pour quelque temps hors de son siècle, avait retrouvé, dans ce moyen âge vers lequel il avait émigré, des raisons d'espérance, un penchant à croire, tout au moins à vouloir croire, et un ressort nouveau pour son énergie. Chez lui, comme chez beaucoup d'ouvriers de la grandeur allemande à

1. Galland. *op. cit.*, p. 101. Ces mots sont du poète et publiciste romantique Eichendorff, qui non seulement écouta les leçons de Gœrres, mais collabora, encore, à ses *Deutsche Volksbücher* (Cf. Binder, *Historisch Politische Blätter*, 1899, I, p. 744). — Plus d'un quart de siècle après, le futur évêque Joseph Laurent, qui assistait aux cours de Gœrres à Munich, avait au sujet de son élocution la même impression. « On doit d'abord s'habituer à son discours, écrivait-il. C'est comme un vieux chant choral : toujours dans le même ton calme et profond, avec des accentuations minimes et des pauses convenables pour respirer. Cette façon de parler sied à la vérité ; elle est exempte de tout artifice d'éblouissement. C'est ainsi qu'Hérodote devait lire son histoire. » (Karl Mœller, *Leben und Briefe von Johannes Theodor Laurent*, I, p. 211).

travers le XIXe siècle, l'action devait être fille de la science ; on pourrait dire, même, fille du professorat.

En 1808, de crainte que la police badoise ne lui causât d'inutiles ennuis[1], Gœrres cessa de professer : il s'en revint parmi les Rhénans, et reprit ses mesures pour agir. Il n'avait encore que trente-deux ans ; et déjà il avait vécu plusieurs vies si somptueusement, et les avait épuisées si précipitamment, qu'à quelque moment de son existence qu'on envisage cette torrentueuse nature, on entrevoit toujours, chez Gœrres, un vieil homme qui s'efface, un homme nouveau qui s'équipe.

IV

L'Allemagne était lente au réveil ; et Gœrres, quand même, croyait à l'Allemagne, d'une foi qui s'insurgeait contre la souveraineté de l'empereur et contre l'humble docilité des peuples. Voulant justifier sa croyance, angoissé peut-être par le besoin de s'y confirmer lui-même, on le vit se jeter, avec un geste d'abandon farouche, dans un acte de foi en la Providence : Gœrres crut au Dieu-Providence, parce qu'il voulait croire à l'Allemagne et parce qu'il lui semblait qu'une nation

1. *Briefe an Ch. de Villers*, p. 85 (lettre de Gœrres, du 5 novembre 1808). — Galland, *op. cit.*, p. 135. Voir dans Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 69, une lettre écrite de Hambourg, en 1810, par l'un de ses anciens auditeurs, Heinrich Julius, et qui témoigne du souvenir laissé par son enseignement. — Il n'abandonna pas d'ailleurs ces études médiévistes : en 1813, il dédia aux frères Grimm, les célèbres philologues, une édition de *Lohengrin* (Franz Schultz, *op. cit.*, p. 173 et suiv).

si profondément endeuillée méritait, pour supporter ses malheurs, les condoléances de Dieu lui-même. il commença, en 1810, de se faire l'écho de Dieu. « Comme le soleil, écrivait-il un jour, la Providence brille au ciel ; elle plonge ses regards dans l'orage, et son rayon éclairera la matière chaotique et soulevée. Peu nombreux sont les hommes qui peuvent élever au-dessus de ce désordre leur libre regard et comprendre le but du bouleversement. » Il se rangeait parmi ces hommes, sans jactance mais sans tremblement, et il s'assignait cette tâche ingrate, d'interpréter de la part de Dieu les malheurs de l'Allemagne et les iniquités que lui paraissait commettre Napoléon[1].

On dirait qu'en présence de l'Allemagne terrassée, Gœrres plaide pour la Providence; mais la plaidoirie devient bientôt offensive; l'avocat de Dieu s'érige en organe de Dieu, et c'est en condamnant la paresseuse mollesse de l'Allemagne qu'il absout l'apparente incurie du Très-Haut.

Comment le peuple allemand, avec ses aspirations fragmentaires, confuses, inconstantes, pouvait-il emporter l'estime des puissances ordonnatrices qui sont au ciel?... Il a manqué de qualités pour mériter la victoire ; les qualités lui eussent manqué, aussi, pour profiter de la paix... Les résultats ont montré que les choses n'eussent point ainsi tourné pour les Allemands, si la puissance qui, sur terre, régit toutes les destinées, avait reçu d'eux cette garantie, qu'ils doivent être les ouvriers d'un ordre nouveau, supérieur à l'ordre actuel ; sûrement, en ce cas, elle leur eût donné la victoire[2].

1. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 120-121, explique que le criminel qui, avec une intention criminelle, met au monde un résultat contenu d'avance dans le plan divin, est « comme la femme qui meurt en mettant au monde un enfant plein de vie. »

2. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 119, 122, 123

C'est dans son écrit sur *la Chute de l'Allemagne et les Conditions de sa renaissance*, imprimé en 1810[1], que Gœrres esquisse cette explication des infortunes allemandes. Elle peut en ces termes paraître banale, et ressembler à un commentaire de l'encourageante mais platonique maxime : Aide-toi, le ciel t'aidera. Mais d'autres pages, composées en cette même année, publiées beaucoup plus tard sous le titre : *la Chute de la religion et sa renaissance*[2], nous font pénétrer plus avant dans la pensée de Gœrres. La Providence, telle qu'il la connaît, la comprend et l'adore, est une Providence qui se complaisait en faveur de l'Allemagne à certaines visées d'élite. Tout de même que, sous l'ancienne alliance, le peuple juif était un peuple de choix, de même le Saint-Empire romain germanique était une institution de choix ; et comme Israël fut puni par ses malheurs, ainsi l'Allemagne fut châtiée par la guerre de Trente Ans[3]. Le châtiment fut incompris ; la nation prédestinée continua de perdre l'esprit, d'oublier tout ce qui faisait son essence, de répudier le culte de la vie ancienne, de l'art ancien, de perdre de gaieté de cœur le sens de ce qu'il y a de meilleur, et « avec ce sens devait disparaître aussi le sens religieux[4] ». L'expiation dont Bonaparte est l'instrument doit dessiller les yeux de ce moderne peuple de Dieu, que son instinctive

1. Voir sur les circonstances de la publication de cet écrit, Sepp, *op. cit.*, p. 123 et suiv.

2. La disparition du *Vaterländisches Museum*, que dirigeait Perthes, empêcha la publication de cet écrit (Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 132).

3. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 177.

4. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 135.

piété, sa « nature non falsifiée », son attrait vers la profondeur, désignent pour un rôle auguste [1]. Gœrres fait plus et mieux qu'appeler ses compatriotes à se convertir ; il les convie à reprendre conscience de leur vocation sacerdotale, et à se bien persuader qu'il leur appartient d'être les prêtres du temps nouveau. Etrange et fumeuse apologétique, plus nationale que chrétienne et plus grisante qu'édifiante ! A l'origine de cette restauration religieuse qui n'est point exempte de quelque fantaisie, l'orgueil germanique s'étale : les Allemands doivent être religieux parce qu'ils sont « une caste de brahmanes [2] ».

Ce qu'il y a de précis à cette date dans l'esprit de Gœrres, c'est l'idée patriotique ; quant à sa religiosité, très sincère, ardente même, elle manque de consistance, parce qu'elle n'a point d'objet où s'attacher. La religion vers laquelle Gœrres sollicite les âmes n'est rien de plus encore, si l'on ose ainsi dire, qu'un *devenir*. Un opuscule intitulé *Foi et Science*, qu'il publiait en 1805, opuscule hétérogène où Jacobi, Fichte, Schelling eussent pu retrouver quelques bribes, décousues et mal recousues, de leurs propres pensées, faisait rentrer dans le même filon religieux le paganisme et le christianisme, et inclinait à traiter les diverses religions comme des formes de religiosité également respectables en leur temps [3]. Gœrres, en

1. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 178.
2. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 178.
3. Voir Galland, *op. cit.*, p. 299-301. — Gœrres prétendait, dans cet écrit, prendre position vis-à-vis de Schelling et ébaucher une philosophie qui se distinguât de la sienne : voir, à ce sujet, sa lettre à Charles de Villers (*Briefe an Ch. de Villers, von Benj. Constant, Gœrres, Gœthe, Jac.*

1810, n'est pas encore revenu complètement de cet éclectisme syncrétiste : Stolberg parmi les catholiques, le mystique Jung Stilling parmi les protestants, lui paraissent être, au même degré, des initiateurs efficaces [1] ; il rêve de la construction d'un nouveau temple spirituel pour lequel toutes les idées religieuses, toutes les improvisations des âmes pieuses, serviraient de matériaux [2].

On se demande si le catholicisme et le protestantisme, à cette époque, étaient quelque chose de plus, pour Gœrres, que des ébauches différentes, et toutes deux utilisables, de la religion de l'avenir [3]. Par ses ambitieuses et vagues velléités d'architecture religieuse, Gœrres ne se distinguait pas du commun des écrivains contemporains ; il s'en rapprochait, tout au contraire [4], et ce qui nous semble aujourd'hui paradoxal était alors assez banal. C'était l'heure où Hœlderlin songeait à une nouvelle Eglise qui ressusciterait l'hellénisme [5] ;

Grimm, Guizot, Jacobi, Jean-Paul, Klopstock, Schelling, Mme de Staël, Voss, éd. Isler, p. 73-74) (Hambourg, Meissner, 1883).

1. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 140.

2. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 179-180. — Cf. I. p. 184 : « Il n'y a qu'un fonds de vie à travers tous les temps, et les œuvres de chaque époque ne sont que les intérêts échus de ce capital. »

3. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 159 : « Que personne ne commette la faute d'un jugement coupable, pas même contre la Réforme : elle remplit son heure dans l'histoire de la religion, avec la même nécessité qu'une autre apparition naturelle. L'Allemagne a expié par sa dévastation ce qu'il y eut de péché dans cette entreprise ; mais ce qu'il y eut d'intentions pures, de loyales dispositions, demeure acquis à la nation comme un capital avec lequel elle commence les temps nouveaux. »

4. Cf. Ricarda Huch, *Blüthezeit der Romantik*, p. 183-203.

5. « Quand elle viendra dans sa juvénile beauté, la Fille chérie, l'Enfant dernier-né de notre siècle, *la nouvelle Eglise*, quand elle sortira des formes surannées et flétries, lorsque se ranimera le sens du divin chez l'homme et que la jeunesse et la beauté feront de nouveau battre son cœur, lorsque... mais je ne le puis annoncer, car à peine j'en porte en moi le pressentiment. Et pourtant elle viendra, elle viendra à coup sûr. » (Hœlderlin, *Hyperion*, édit. Reclam, p. 35, cité par Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, p. 284-285.)

où Zacharias Werner élaborait une religion d'emprunt, demi-chrétienne, demi-maçonnique[1] ; où s'envolaient à travers l'Allemagne, de la tombe prématurément ouverte de Novalis, les germes aventureux d'une palingénésie religieuse[2] ; où des âmes se rencontraient enfin pour épier, sur la foi de Jung Stilling, le prochain avènement d'un millénaire [3]. L'originalité, à cet instant du siècle, eût consisté, non point à dessiner de nouveaux échafaudages spirituels, mais à rentrer, tout simplement, dans ces vieilles cathédrales que l'esthétique romantique recommençait d'admirer.

V

C'est la science des religions, telle que la cultivait Gœrres et telle qu'on la cultivait autour de lui, qui allait l'induire à faire un pas de plus vers ces portiques depuis longtemps oubliés[4]. A d'autres époques, l'histoire des religions éloignera les es-

1. Félix Poppenberg, *Zacharias Werner, Mystik und Romantik in den Söhnen des Thals*, p. 21 et suiv.

2. Cf. ci-dessus, p. 00; et voir Spenlé, *Novalis devant la critique*, p. 95-102 ; — *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, p. 245 et 283-289.

3. Spenlé, *Novalis, essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, p. 284.

4. Déjà, en 1805, dans son écrit : *Foi et science*, Gœrres écrivait : « C'est en Inde que la poésie divine fut confiée au genre humain. Comme un feu sacré, les peuples la portent avec eux dans leurs migrations; seulement, la flamme brillait plus terne, à mesure qu'ils s'éloignaient de la patrie. » Schultz, *op. cit.*, p. 45-46, fait observer qu'on trouve déjà dans ces lignes l'idée de l'*Histoire des mythes du monde asiatique*.

prits du catholicisme : on la verra s'insurger, au nom de l'évolutionnisme religieux, contre la notion d'une Eglise immuable ; ignorante de la vie des dogmes dans l'Eglise et du caractère actif, — dynamique, si nous osons ainsi dire, — que garde toujours la pensée humaine, même lorsqu'elle s'incline devant une révélation, l'histoire des dogmes aura beau jeu de souligner le contraste entre l'idée de fixité dogmatique et les enrichissements séculaires de la conscience humaine.

Elle avait, dans la première moitié du xixe siècle, de tout autres préoccupations : à cette époque, en Allemagne, les chercheurs qui s'occupaient avec le plus d'éclat de l'histoire des religions se souciaient, avant tout, de discerner, dans un lointain passé, une sorte de fonds commun où se serait alimentée la religiosité des diverses races ; et, sans qu'ils le voulussent, le résultat de leurs fouilles à travers les multiples alluvions des âmes devenait un hommage à ce que Bossuet appelle « la suite de la religion ». Creuzer, dans sa *Symbolique* [1], expliquait les mythes grecs comme de beaux et poétiques symboles, plus tard incompris, d'une philosophie primitive qui faisait honneur à l'enfance des peuples. Par delà les épopées homériques, il reconstituait un grand âge théologique, durant lequel « la Grèce avait failli devenir un pays sacerdotal, avec une religion profonde, des symboles vénérés, des institutions hiérarchiques, et un fonds de monothéisme venu de

1. Sur l'estime dans laquelle Gœrres tenait Creuzer, nous avons le propre témoignage de Gœrres dans une lettre à Villers (*Briefe an Ch. de Villers*, p. 79).

l'Orient[1] ». Il dessinait ainsi une sorte de préhistoire religieuse, au cours de laquelle Dieu avait exercé la maîtrise du ciel, un corps de prêtres celle de la terre ; et, par delà les origines accessibles de la pensée religieuse grecque, il entrevoyait des lueurs orientales. Son admiration pour les mythes païens n'avait en son essence rien d'antichrétien : les Pères de l'Eglise élevés en Orient, Origène par exemple, ou bien Grégoire de Nazianze, n'ont-ils pas donné l'exemple d'une sorte de tendresse pour les poétiques égarements de l'âme antique, tendresse où se mêlaient l'esprit de finesse et l'esprit de charité[2] ? Aussi, n'est-ce point parmi les chrétiens, mais parmi les survivants du rationalisme antérieur, que la méthode et les conclusions de Creuzer soulevèrent des anxiétés : Voss fit un livre contre la *Symbolique*[3], comme il devait plus tard faire une brochure contre la conversion de Stolberg à l'Eglise. La *Symbolique* passa pour une apologie déguisée du sacerdoce et de la théocratie, et Creuzer, tout protestant qu'il fût, pour un agent masqué des Jésuites[4].

1. Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, p. 28 (Paris, Lévy, 1857).

2. Voir Renan, *op. cit.*, p. 63. — Ajoutons d'ailleurs, en ce qui regarde Creuzer, que le comte de Stolberg, dans une lettre de 1819, se plaisait à espérer que le mythologue viendrait à l'Eglise. « Puisqu'il reconnaît, écrivait-il, une tradition primitive de laquelle toutes les autres sont sorties, il ne peut en supposer aucune autre que l'Ecriture sainte; et, s'il en doutait, on peut espérer que Dieu le mènera plus loin. » (Janssen, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, II, p. 495.)

3. Renan, *op. cit.*, p. 33 et suiv. — C'était l'époque où Frédéric Schlegel, de son côté, publiait le livre sur la *Sagesse des Indiens :* « Le pauvre Voss ! » s'écriait Stolberg à cette nouvelle (Janssen, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, II, p. 167). Le vieux rationalisme éclairé de Voss était systématiquement insurgé contre cette sorte d'hommage que rendaient à la religiosité humaine d'érudites études sur les religions.

4. Il y avait à cette époque, dans le protestantisme allemand, beaucoup

Or Gœrres mythologue se rattachait à la même école. L'*Histoire des mythes du monde asiatique*, qu'il publia en 1810, fit éprouver à Creuzer une sorte d'enthousiasme ; l'auteur de la *Symbolique* aimait à suivre, dans le livre de Gœrres, les exodes du mythe, « cette lumière venue d'Orient, et qui, toute resplendissante, émigrait dans le monde occidental de l'Europe [1] ». La science de l'époque, au lendemain de cet ouvrage, saluait en Gœrres un de ses maîtres [2] ; et, d'autre part, ces études mêmes, sur lesquelles était assise à jamais sa réputation de savant, achevaient de détruire en son esprit les derniers vestiges des idées philosophiques d'antan [3]. Gœrres avait dit adieu, pour toujours, à la conception, religieuse par certains côtés, d'un avenir rationnel dont l'humanité révolutionnaire serait l'ouvrière; avec toute la richesse de son érudition, il s'orientait vers le berceau du monde, prenait, là-bas, contact avec le

d'esprits faciles au soupçon, et qui volontiers prenaient ombrage d'un Jésuite fictif dont ils se créaient à eux-mêmes le fantôme : tel ce Bretschneider, qui, en 1832, dans son livre : *Der Saint-Simonismus und das Christenthum*, publié à Leipzig, tiendra les saint-simoniens pour des Jésuites déguisés (Dresch, *Gutzkow et la Jeune Allemagne*, p. 57).

1. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 144 et suiv. — Voir, sur ce livre, Sepp, *op. cit.*, p. 234-236.

2. « Vous êtes, en fait, un Hercule dans la science. » écrivait Windischmann à Gœrres en 1812 (Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 308). — Jacob Grimm, dans une lettre à Villers, fait un très grand éloge de la *Mythengeschichte*, et reproche seulement à Gœrres, comme à Creuzer, de trop négliger la mythologie grecque (*Briefe an Charles de Villers*, p. 109). — Cf., sur l'*Histoire des mythes*, Saint-René-Taillandier, *Etudes sur la révolution en Allemagne*, I. p. 141. Paris, Franck, 1853) : « L'*Histoire des mythes d'Asie*, qu'il serait si difficile de traduire en français à cause des bonds et des caprices de cette langue indisciplinée, restera comme le monument le plus étrange et le plus grand peut-être des ferveurs spiritualistes de l'Allemagne. »

3. Il est curieux de constater que les études d'orientalisme, aussi, exercèrent une réelle influence sur l'évolution religieuse du baron d'Eckstein, qui, en 1826, fonda en France le *Catholique*.

« divin », et commençait d'accepter le sacerdoce comme l'organe authentique des révélations de l'au-delà. L'histoire des religions, qui obscurcit chez beaucoup de nos contemporains l'idée d'Eglise, acclimatait au contraire cette idée dans l'intelligence de Gœrres; et tandis qu'un voltairianisme brutal, radicalement ignorant de l'histoire, n'apercevait, aux origines de la prêtrise, qu'un artifice de la fourberie humaine pour exploiter la crédulité des peuples, Gœrres, quelque incroyant qu'il fût encore, apportait dans ses recherches ce sens du mystère qui parfois est la condition de la science, et rendait son âme contemporaine de celles des croyants antiques, pour s'initier longuement, gravement, dans les augustes arcanes derrière lesquels ces âmes s'abritaient.

A nulle époque de sa vie, Gœrres ne fut plus estimé comme savant. Sa correspondance avec les Grimm [2] nous en donne le passionnant témoignage : philologie, mythologie, histoire, orientalisme, littératures comparées, offraient d'immenses terres vierges, à travers lesquelles Gœrres et les frères Grimm se guidaient réciproquement : ils se consultaient, se renseignaient, s'encoura-

1. Voir, dans Reinhold Steig, *Achim von Arnim und Jacob und Wilhelm Grimm*, p. 149 et 154 (Stuttgart, Cotta, 1904), les lettres d'Arnim et de Jacob Grimm sur le nouveau projet qu'avait Gœrres d'étudier le christianisme dans ses rapports avec les autres religions : Arnim espère que de ce futur livre pourra sortir une conciliation entre les « divers partis chrétiens » et la preuve que le christianisme est « le point de contact de toutes les révélations de toutes les parties du monde ».

2. Voir Sepp, *op. cit.*, p. 236, 258; Binder, *Historisch Politische Blätter*, 1899, II. p. 179-192; et les nombreuses lettres aux Grimm dans les tomes II et III des *Gesammelte Briefe*. Sur Jacob Grimm (1785-1863) et Guillaume Grimm (1786-1859), voir Gœdeke-Gœtze, VI. p. 350-356.

geaient. Les Grimm se préparaient, d'une longue haleine, à donner à l'Allemagne le code de sa langue et à étudier avec une érudite piété les antiques traditions de l'Allemagne : Gœrres devait aimer cette science de terroir comme une charité faite à la patrie — à cette patrie présentement souffrante, vers laquelle sa propre besogne de savant ramenait toujours son cœur, dût cette besogne même en souffrir.

VI

Car assurément c'étaient de beaux voyages que ceux qu'entreprenait, au delà de l'histoire et presque au delà de ce monde, l'imagination religieuse de Joseph Gœrres ; mais la politique les devait interrompre, impérieuse à jamais pour ceux qui l'ont un instant courtisée, inlassable à les relancer, experte à les confisquer. La politique fit redescendre Gœrres du ciel sur la terre, du passé dans le présent. Or sur la terre, dans le présent, il retrouvait un sacerdoce insigne, qui se présentait au monde comme incarnant et satisfaisant les aspirations religieuses : c'était le sacerdoce papal. Et Gœrres, engageant dans la presse un duel avec Napoléon, allait bientôt prosterner aux pieds du Pape captif, mais moralement libre par son vouloir d'être libre, l'admiration d'un citoyen froissé, d'un patriote lésé.

Il s'était plaint, déjà, dans son opuscule sur la *Chute de l'Allemagne*, que l'opinion publique,

partout sauf en Angleterre, fût devenue muette et comme proscrite[1]. Les journaux de son pays l'écœuraient[2] : il tenait à montrer à l'Allemagne ce que veut, ce que peut, ce que doit une presse digne de ce nom ; il tenait à montrer à Napoléon que la résistance allemande avait d'autres armes à sa disposition que les armes matérielles, les seules que l'empereur redoutât[3]. Dans cette vallée du Rhin où les armées napoléoniennes jouèrent leur avant-dernière partie, un journal surgit, qui s'appelait *le Mercure*, et qui marquait les coups du sort, à mesure qu'ils frappaient l'empereur[4]. Il faisait mieux, même, que les marquer : il les préparait. Il sculptait en chacun de ses lecteurs une âme de soldat[5] ; il ne voulait plus que les Rhénans pussent être soupçonnés d'être des demi-Français (*teutsch-franzosen*)[6] ; il les poussait au camp, et puis les y suivait, sonnant tour à tour le clairon d'alarme et la diane de la victoire, mais jamais la retraite. C'était du « journalisme dans des

1. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 127. « Le chœur antique est disparu de la scène ; ainsi l'opinion publique est disparue des États, sauf de l'Angleterre. »

2. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 130.

3. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 179. — Sur l'attitude souvent complaisante d'une partie des intelligences allemandes à l'endroit de Napoléon, voir un très intéressant chapitre de Sepp, *op. cit.*, p. 102-120, et l'article de M. Cavaignac dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 mars 1904 ; et cf. ce qu'écrivait, dès 1800, le comte de Stolberg : « Si les Français pénètrent en Allemagne et qu'ils demeurent vainqueurs, ils trouveront bientôt parmi nous leurs panégyristes ; et il ne manquera pas de directeurs d'opinion, qui seront assez démués de vergogne pour les saluer comme des libérateurs. » (Janssen, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, II, p. 231.)

4. Voir, sur l'apparition du *Mercure*, Sepp, *op. cit.*, p. 174 et suiv.

5. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 195 : « Le journal enseignera aux Rhénans ce qu'attendent d'eux les confédérés. »

6. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 298.

proportions épiques », dira plus tard Saint-René-Taillandier [1]. Dans le bureau du *Mercure*, comme dans un atelier, se forgeaient les idées qui bientôt mobilisaient les hommes. Stein [2], Gneisenau [3], Blücher [4], Louis de Bavière [5], étaient fidèles en leurs applaudissements ; Gœrres avait des correspondants qui le qualifiaient de « gardien sacré de l'Allemagne », de « trompette de la vérité », d' « homme diabolique [6] » ; les noms d'Isaïe, de Dante, de Shakspeare, se pressaient sur les lèvres de Gentz, lorsqu'il parlait de lui [7]. Savigny écrivait que le *Mercure* remuait la Prusse [8] ; Creuzer apprenait que dans le Harz l'opinion était secouée [9] ; et les deux Grimm, confrères de Gœrres en érudition philologique, se laissaient déranger du matin au soir, dans leur studieuse retraite de Cassel, par les bourgeois de la ville, qui venaient chez eux lire le *Mercure* [10]. Un universitaire de Hanau célébrait cette

1. Saint-René-Taillandier, *Etudes sur la révolution en Allemagne*. I, p 177.
2. Sepp, *op. cit.*, p. 198.
3. Sepp, *op. cit.*, p. 201-202.
4. Galland, *op. cit.*, p. 159.
5. Sepp, *op. cit.*, p. 254.
6. Votre feuille inaugure une époque dans la littérature politique de l'Allemagne, écrivait à Gœrres le Dr Ebel, de Zurich. Nous avons besoin de veilleurs sacrés tels que vous, qui soient les trompettes sacrées de la vérité, de la justice, du patriotisme, du véritable esprit politique. » (Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 456.) — Cf. l'expression d'Haneberg, qui prononça son oraison funèbre : « Gœrres fut l'oiseau de tempête qui éveilla l'Allemagne. » (Galland, *op. cit.*, p. 158.)
7. Galland, *op. cit.*, p. 163.
8. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 421.
9. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 419. — Cf. une lettre de Guillaume Grimm où il appelle le *Mercure* « un appui de la liberté allemande » (Reinhold Steig, *Achim von Arnim und Jacob und Wilhelm Grimm*, p. 309).
10. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 500. « Depuis le journal de Schloetzer, écrivait Jacob Grimm à Gœrres, aucune feuille n'a eu cette action chez nous ; et l'esprit en est beaucoup meilleur. » (Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 421.) Guillaume Grimm lui écrivait que le vieux

feuille comme un Vésuve puissamment assis à l'angle de la Moselle et du Rhin, pour tenir le Français en respect et pour le braver[1]. Quatre-vingt-dix ans ont passé ; à l'endroit même d'où ce Vésuve vomissait sur l'Europe sa lave ardente, une statue colossale se dresse; c'est celle de Guillaume Ier, posté à Coblentz, comme Gœrres, pour regarder la France, là-bas, bien loin, tout au bout de ce ruban de Moselle, qui jadis s'attardait plus longuement chez nous.

L'Allemagne bismarckienne n'aura qu'à relire le *Mercure* pour s'exciter contre la France, pour épier sur son propre sol, avec une rage vengeresse, les traces laissées par nos armes, et pour rougir de ces vivats que l'Allemagne de 1807 poussait à Napoléon, « se remuant comme des vers sous le sabot de son cheval[2] » ; et Gœrres avait déjà disposé de l'Alsace au nom d'un hypothétique droit des langues[3], plus d'un demi-siècle avant que la Prusse ne nous l'enlevât au nom de la force. Le *Mercure* enseignait à l'Europe la haine de la France, plus funeste à l'humanité que ne l'avaient été les Turcs au temps des croisades[4]; et lorsque

prince électeur de Hanovre se faisait lire le journal chaque jour (Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 452).

1. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 464. Clément Brentano, lui, parlait des « prédications volcaniques » du *Mercure* (Gœrres, *op. cit.*, II, p. 465).

2. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 391 et suiv.

3. Sepp, *op. cit.*, p. 216. — Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 471, déplore l'esprit d'hostilité contre les alliés qui existe en Alsace, et considère que l'importance de ces provinces sera d'éloigner le plus possible la peste française. — Déjà, dans son opuscule sur les « résultats de sa mission à Paris », de l'année 1800, il écartait la conception de l'importance des limites géographiques et considérait la langue comme le seul lien (Gœrres, *Politische Schriften*, I. p. 91).

4. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 312. — Cf. III, p. 23 : « Restez

Gœrres, avec un joyeux rugissement, regardait l'orage passer en bourrasque par-dessus les têtes des Rhénans, et se décharger sur la colonne Vendôme [1], il se pouvait rendre ce témoignage, qu'il avait marqué lui-même à la foudre, zigzaguant par-dessus la « ville de péché [2] », le point où elle devait tomber. « Paris ! Paris, toi qui as répandu tant de maux sur tous les peuples, voilà ton tour [3] ! » Gœrres, nouvel Isaïe, dictait à Dieu ses arrêts ; il condamnait une ville à mort ; et la foudre survenait, justicière docile [4].

Napoléon, traqué par quatre souverains qui derrière eux avaient quatre peuples, parlait du *Mercure* comme de la « cinquième puissance [5] » ; et tandis que les quatre puissances étaient coalisées pour faire taire l'Empereur, la cinquième, elle, avec un raffinement de dérision, s'ingéniait dans un pastiche à le faire parler. Un adieu de Napoléon à son peuple courut à travers l'Europe : « On m'a chassé de chez toi, criait l'Empereur déchu, mais tu es moi. J'ai vaincu la Révolution, et puis je l'ai absorbée ; et maintenant que je m'en vais, je te la rends, de nouveau je la vomis sur toi ; la discorde ne fera plus qu'un avec ton être. Si tu crois

fermes dans votre haine contre ce peuple, s'écrie Gœrres durant les Cent Jours en interpellant les peuples de l'Europe ; ayez en vos âmes la foi profonde que, de cette mine de meurtriers, de cette capitale perverse, de cette sauvage engeance, qu'ont épuisée, à force de la sucer, vingt-cinq ans de révolution, l'humanité ne peut jamais attendre le salut. »

1. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 262.

2. Galland, *op. cit.*, p. 181.

3. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 259 et suiv.

4. *Discite justitiam moniti et non temnere divos:* ainsi se termine *l'Allemagne et la Révolution. — Dominus confregit reges ; judicabit in nationibus, implebit ruinas, conquassabit capita multorum :* ainsi se terminera le livre : *l'Europe et la Révolution.*

5. Galland, *op. cit.*, p. 160.

pouvoir te passer de ma personne, mon esprit repose sur toi. Un jour viendra où tu crieras vers moi pour que je t'aide[1]. » Gœrres se mettait dans l'âme de son ennemi, et le grand théâtre de l'Europe, devenu muet depuis que le bruit des proclamations n'y succédait plus au bruit des victoires, eut un instant cette illusion d'être rempli, comme naguère, par la voix de Napoléon. Même mystificateur, Gœrres demeurait prophète : exilé de la terre par les Anglais, dérobé par la mort, ensuite, à la barrière des océans, l'Empereur avait en effet condamné la France, incertaine, souffreteuse, à être toujours en travail de lui, par delà Sainte-Hélène, par delà le tombeau.

A côté de cet hommage involontaire que Gœrres rendait à Napoléon, un autre hommage, celui-là volontaire, se multipliait sous sa plume à l'adresse de Pie VII :

Tes douleurs touchent à leur fin, disait-il au Pape; bientôt résonneront à ton oreille les tonnerres de la dernière bataille, et tes défenseurs s'approcheront, les héros du Nord, ceux dont les pères, jadis, ont brisé la force de l'antique paganisme. Au milieu de ces troupes de vaillants défenseurs du Seigneur, tu te dresseras comme jadis se dressa Léon; Russes, Suédois, Allemands, Anglais, Espagnols et Italiens, t'entoureront sur le champ de Sennar près Babylone, et tu béniras les généraux et les armées qui ont emporté de vive force, dans un combat, la paix du monde, le repos et la concorde de l'Eglise[2].

1. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 379 et suiv.

2. Gœrres, *Politische Schriften*, I. p. 229. Ailleurs, à la même date, il compte Pie VII parmi « les héros auxquels le monde doit sa délivrance », et le donne comme exemple à la jeunesse allemande de toutes confessions : « Le même esprit qui maintenant repose sur elle a reposé sur lui. » (*Op. cit.*, I. p. 208-211.) — Dès 1811, Gœrres se plaignait au libraire Perthes

Ainsi se complaisait la pensée de Gœrres dans l'évocation prochaine d'une alliance intime, profonde, entre toutes ces forces matérielles qu'étaient les peuples rendus à eux-mêmes et la grande force morale que Pie VII incarnait. C'est le moment où toute la colonie étrangère de Rome fêtait à la villa Borghèse le retour de Pie VII, et où Cornelius et Overbeck célébraient cette fête en dessinant un grand transparent où resplendissaient les mots : « *Virtù*, *Giustizia*, *liberata Europa*[1]. » Mais dans cette Europe qui se flattait d'être « libérée », ce fut la Sainte-Alliance qui survint; elle réservait à Gœrres une formidable déception.

VII

Metternich appréciait, en Gœrres, « un de ces esprits qui ne perdent jamais de vue le bien et le

de l'espionnage auquel étaient soumises les publications ultramontaines depuis le conflit entre le Pape et Napoléon (Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 166).

1. Raich, *Dorothea von Schlegel*, II, p. 255-257. — L'admiration pour Pie VII était à cette époque assez répandue dans certaines sphères allemandes. Le jeune Ringseis, séjournant à Berlin en 1814, écrivait aux siens : « Le Pape, ici, est en très grand prestige. Sa conduite à l'égard de Napoléon a même éveillé une admiration et un respect sans partage. » (Ringseis, *Erinnerungen*, I, p. 187.) — Cf. Ringseis, *op. cit.*, I, p. 485-487, l'impression que produisit Pie VII sur Niebuhr; — et la lettre de 1814, dans laquelle Stolberg qualifie Pie VII de saint martyr universellement vénéré (Janssen, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, II, p. 352). — Mais on ne saurait rien lire de plus dévotement ému, de plus profondément admiratif, au sujet de Pie VII, que certaines pages du journal d'une protestante, Elisa de la Recke, sur le retour de Pie VII à Rome en 1805 après son voyage de Paris (Elisa de la Recke, *Voyage en Allemagne, dans le Tyrol et en Italie*, trad. Montolieu, II, p. 392-399, et IV, p. 13-20).

vrai, même lorsqu'une exaltation maladive les entraîne constamment dans le sentier de l'erreur[1] ». Il essaya, dès l'origine de la Sainte-Alliance, d'enchaîner à cette cause politique le génie de Gœrres; mais Gœrres fut inébranlé. L'Europe et l'Allemagne, telles que les avait recrépies le Congrès de Vienne, déplaisaient à cette âme éprise de sincérité. L'Allemagne venait de traîner, depuis la paix de Westphalie, « les pires siècles de son histoire »; il eût voulu que le Congrès y mît un terme, qu'il reconstruisît la chrétienté en reconstituant l'Allemagne, et que l'Empire, « au lieu d'être une maison mortuaire où des héritiers souriants se disputent l'héritage, fût une maison de vie et de renaissance, où, pour une longue période, la liberté, la prospérité, la paix, seraient fondées[2] » ; mais « le palais impérial de Vienne était devenu comme une bourse, où l'on pesait et comptait les âmes, ainsi qu'on fait des pièces de monnaie[3] » ; et l'Allemagne, au lendemain de cet effort de mathématique politique, était plus impuissante, plus divisée que jamais. « Etre Allemand, écrivait Gœrres en 1819, veut encore dire, comme avant 1813, être sans honneur[4]. » Le patriotisme était suspect aux bu-

1. Metternich, *Mémoires*, VIII, p. 570-571.
2. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 452.
3. Gœrres, *Politische Schriften*, IV, p. 76.
4. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 601. — « Des princes qui ont étudié à l'école du malheur, mais qui n'ont rien compris, pas même assez pour savoir respecter leur dignité ; des ministres de bonne volonté, mais sans force, sans décision ni courage ; une opposition de cour, mauvaise par l'absence totale de quoi que ce soit de bon, sotte jusqu'à la bestialité, lourde comme un rhinocéros ; un parti démocratique sans unité, sans assises, courant après toutes les illusions, espérant toujours que, la nuit, tout se fera de soi-même ; une génération qui n'a montré de talent que pour détruire, mais une impuissance absolue pour construire » : c'est ainsi que Gœrres, en 1818, décrivait au libraire Perthes l'état de sa patrie (Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 570).

reaucraties d'Etat; elles détestaient, dans l'élan patriotique, un mouvement spontané des consciences[1]; or, elles redoutaient tout mouvement et haïssaient toute spontanéité. A la suite de l'investiture nouvelle que le Congrès de Vienne leur avait donnée, l'esprit des princes et de leurs ministres était comme noyé dans un chaos de contradictions. D'une part ils bénéficiaient de la Révolution, qui, dans leurs terres comme sur le sol de France, avait tout nivelé, qui avait supprimé les autonomies locales, détruit les forces sociales susceptibles de faire contrepoids au pouvoir d'en haut; d'autre part, toute initiative, quelle qu'en fût l'origine, toute doléance, quel qu'en fût l'accent, et toute revendication, quelle qu'en fût l'équité, leur étaient suspectes, odieuses même, comme des semences de révolution. C'était une conséquence immédiate de la Révolution d'avoir rendu leur autorité plus forte en ne laissant au-dessous d'eux qu'une foule d'atomes, qu'ils appelaient encore des sujets et qui déjà se qualifiaient de citoyens, mais qui, de quelque nom qu'on les baptisât, n'étaient qu'une poussière. Poussière mouvante, pourtant, sous l'impulsion latente du souffle révolutionnaire; elle avait des ondulations occultes et je ne sais quelles fermentations intérieures, et s'échappait parfois en bouffées opaques; et les puissants, à peine réinstallés chez eux par cet acte de Vienne qui,

1. Un fonctionnaire berlinois écrivait contre Arndt et Gœrres une brochure intitulée : *Die deutschen Roth-und-Schwarzmäntler* (Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 486). — « Faire allusion, dans l'enseignement des écoles prussiennes, à des événements contemporains, mentionner même une victoire allemande de 1813, était un crime : les vingt premières années du siècle devaient être ignorées. » (Dresch, *Gutzkow et la Jeune Allemagne*, p. 13).

tout ensemble, sanctionnait et enrayait la Révolution, sentaient la terre frémir, et l'atmosphère se troubler, et s'ennuager le ciel[1].

Gœrres parlait d'eux sans pitié : il n'admettait pas qu'après avoir, avec les armes de leurs peuples, reconquis la liberté pour leurs trônes, les souverains affranchis marchandassent à ces heureux vainqueurs quelques miettes d'autonomie civique. Ce n'est pas à dire que les « libéraux » se pussent réclamer du nom de Gœrres. Il souhaitait, comme eux, des constitutions ; mais il voulait que ces documents fussent le fruit de l'histoire, et non d'un *a priori* philosophique. « Les constitutions d'aujourd'hui, écrivait-il, ne sont point des unions sociales contractées par des hommes libres pour établir des liens mutuels de droits et d'intérêts ; ce sont des morceaux de papier sur lesquels ils ont écrit leur volonté et leur pensée. Aussi aucune bénédiction ne repose sur leurs œuvres, parce qu'elles ne sont bâties que sur le vide[2]. » Le Nassau servait de modèle à l'art

1. C'était apparemment cette audace aventureuse du *Mercure* qui faisait dire à Dorothée Schlegel, en décembre 1815 : « Le *Mercure* rhénan est une effroyable machine, et précisément comme journal dans les mains du commun peuple... C'est comme si je voyais un homme ivre, avec une torche brûlante, entre de la paille et une poudrière. » (Raich, *Dorothea Schlegel*, II. p. 335.)

2. Nous résumons ici le livre : *l'Allemagne et la Révolution*, trad. Scheffer. (Paris, Brissot-Thivars, 1819.) — Cf. *Politische Schriften*, I. p. 440-441, ce que dit Gœrres de la constitution espagnole : « Cette époque, qui s'occupe tant de projets de constitution, a presque désappris l'art des constitutions. Tout se ramène, d'ordinaire, à quelques abstractions générales, concernant les divers pouvoirs et leurs rapports réciproques en force et en faiblesse ; mais ce qui manque, c'est la chair et le sang, la vie et le mouvement, le caractère et les traits particuliers. Il n'y a pas de vieille constitution de ville allemande qui ne possède tout cela à un plus haut degré. » — Il est curieux de rapprocher, des appréciations de Gœrres sur les constitutions allemandes, l'histoire même du fonctionnement de ces constitutions (Voir Denis, *l'Allemagne*, 1810-1852. p. 140-142).

de constituer ; or il rendait les hommes égaux dans une servitude commune, et ce qu'on y appelait la liberté n'était qu'un ironique prestige. Bade avait une constitution ; mais, faute de bases historiques, d'institutions libres, de corporations fortes, elle ne reposait que sur une volonté inconstante ; et, donnée par un ordre de cabinet, elle pouvait être reprise avec la même facilité. Les Rhénans souhaitaient une constitution, mais ils avaient tort de persister dans leur aveugle défiance contre l'aristocratie, et de permettre ainsi au pouvoir central de faire bon marché des anciens droits, sur lesquels étaient fondées les prétentions du Tiers Etat comme celles de la noblesse[1]. Aussi Gœrres éclairait-il par des exemples sa façon de comprendre les constitutions : au lieu d'être édifiées comme un château de cartes sur un terrain nivelé, elles devaient, d'après lui, être une sorte de description de l'architecture sociale, et, dans le corps social, régler les rapports des membres avec la tête et des membres entre eux, en s'inspirant de l'histoire et des réalités concrètes[2]. Il détestait, aussi bien dans les conseils des princes que dans les projets des révolutionnaires, deux variétés différentes d'absolutisme : d'une part l'absolutisme de la monarchie, d'autre part l'absolutisme de la démagogie. Ce qui lui paraissait singulièrement cho-

1. Gœrres, *l'Allemagne et la Révolution*, p. 83.

2. C'est une constitution de ce genre (*Ständische Verfassung*), que Gœrres, en exécution de l'article 13 des traités de Vienne, réclamait en 1817, dans une adresse retentissante, pour ses compatriotes rhénans (Gœrres, *Politische Schriften*, IV, p. 1-50). Voir, sur cette adresse, Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten und Vermischte Schriften*, V, p. 253-272, et Sepp, *op. cit.*, p. 268-278.

quant dans l'arbitraire princier, c'est que les souverains, spoliateurs du haut clergé, destructeurs de la noblesse d'Empire, ennemis ombrageux des antiques libertés du Tiers Etat, avaient, en définitive, reconquis leur autorité et la raffermissaient chaque jour par des procédés empruntés au jacobinisme ; et ce qui lui inspirait en revanche quelque tendresse pour les « libéraux », c'est qu'à ses yeux l'Etat aurait dù s'incliner, non point, à vrai dire, devant cette abstraction des Droits de l'homme qu'ils avaient prise comme idole, mais du moins devant les libertés historiques et anciennes dont l'histoire passée conservait les titres, et que la Révolution avait détruites pour le plus grand profit des rois. Gœrres remarquait finement qu'il y avait des points communs entre les « libéraux » allemands et les *ultras* français[1] : les uns et les autres étaient des

1. La traduction française du livre : *l'Allemagne et la Révolution*, contient un post-scriptum que composa, pour cette traduction, Gœrres luimême. « En Allemagne, explique-t-il, ce n'est point le Tiers Etat qui a fait une révolution ; ce sont, au contraire, les cabinets qui en ont fait une sous la protection d'une puissance étrangère. Ils ont expulsé de l'Empire le haut clergé, et ils ont partagé entre eux ses possessions. Ils ont de même détruit la haute aristocratie immédiate de l'Empire, ils se sont emparés de ses biens. Quant à la noblesse, depuis longtemps elle a été subjuguée entièrement; les antiques libertés du Tiers Etat n'ont point résisté aux envahissements du pouvoir, appuyé par les baïonnettes étrangères. Par le même moyen, les princes sont parvenus encore à détruire l'unité de l'Empire. A l'ensemble de ces usurpations et de ces actes despotiques, ils ont donné le nom de souveraineté. Telle était la situation des choses lorsque, en 1813, la nation allemande se souleva contre le joug étranger. S'en étant délivrée, elle tourna ses regards vers ses affaires intérieures, et trouva bientôt que ces usurpations du pouvoir, qu'on paraissait vouloir défendre à tout prix, étaient les obstacles principaux à son bien-être et à son salut pour l'avenir. Dès cette époque s'éleva cette lutte qui agita l'Allemagne dans tous ses éléments; cette lutte entre les libertés historiques et anciennes du Tiers Etat et les prétentions de cette *souveraineté*, qui défend avec toutes ses forces et avec tous les moyens son histoire de peu de lustres contre celle qui date de plusieurs siècles, et que réclame le peuple avec l'unité et la liberté. Chez nous, ce sont les

mécontents, qui cherchaient dans les institutions du passé une justification pour leurs murmures. Et c'est par là qu'il expliquait l'étrange destinée de ses écrits, qui, par certains côtés, plaisaient à la noblesse, par d'autres aux novateurs, et qui s'accommodaient avec le Pape sans déplaire aux hommes qualifiés de révolutionnaires [1].

La représentation de toutes les forces sociales efficaces lui paraissait une indispensable assise du pouvoir ; il groupait ces forces en trois classes : celle qui enseigne la société, prêtres et professeurs ; celle qui la défend, aristocrates ; celle enfin qui la nourrit [2]. De même que les droits des peuples lui paraissaient protégés par une telle constitution, l'existence de la monarchie lui semblait être la meilleure garantie qu'au sein d'un peuple chacun ferait son devoir : il aimait la monarchie, certes, mais en inclinant à faire du pouvoir royal un magistère et non point une jouissance [3]. Et comme les rois pensaient autrement : « Misérables gouvernements, s'exclamait Gœrres, voyez comme ils titubent, aveugles, sourds, usés pour toute expérience, entraînant avec eux les peuples à la perdition [4] ! » Ces titubants augustes, désireux de s'étayer entre eux, se rassemblaient-ils en congrès, Gœrres accueillait d'un éclat de

partisans du despotisme qui se servent des formes et des actes du jacobinisme, tandis que les amis de la liberté défendent en partie le principe des *ultras* français. De là est résultée cette confusion qui, au premier abord, trouble et confond le spectateur étranger qui contemple ce mouvement. » (*L'Allemagne et la Révolution*, p. 159 et suiv.)

1. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 602.
2. Galland, *op. cit.*, p. 556 et 564-569.
3. Galland, *op. cit.*, p. 558-563.
4. Gœrres, *Gesammelte Briefe*. II, p. 489.

rire l'effort qu'ils faisaient pour « retarder l'heure universelle[1] ».

Aussi la variété de jacobinisme dans laquelle se complaisaient les rois traita cet opportun journaliste comme l'avait traité le jacobinisme du Directoire : en dépit des hommages qu'il avait rendus à l'armée prussienne[2], le *Mercure* dut disparaître. « De misérables ministres s'opposent à la liberté de la presse, pour les mêmes motifs pour lesquels les filles de joie s'opposent à l'éclairage des rues[3] », ripostait Gœrres, déchu, de par la volonté du roi de Prusse, du droit d'éclairer l'Europe[4]. Du coup, écrivait Arnim, « le prestige de la Prusse au dehors est ruiné[5] ». Gœrres se consolait en écoutant sourdre une époque nouvelle, une époque où la jeunesse grandissante s'apprêtait à revendiquer une Allemagne « une, libre, forte, indépendante, bien ordonnée, sûrement protégée ».

Il lui parut, en un jour de 1819, que les deux époques, celle que prolongeait la police et celle que préparait la jeunesse, se rencontraient et se heurtaient ; la rencontre était sanglante : ce fut l'assassinat de Kotzebue[6]. Devant l'Allemagne étonnée, Gœrres en fit le commentaire : sans approuver la violence, il déclara que le sang n'avait

1. Sepp, *op. cit.*, p. 277.

2. Gœrres, *Politische Schriften*, I, p. 244-245. Cf. I, p. 252, où Gœrres explique que la Prusse, par ses luttes contre Napoléon, vient de se faire pardonner la guerre de Sept Ans, où elle combattit contre d'autres Allemands.

3. Galland, *op. cit.*, p. 194. — Sepp, *op. cit.*, p. 248-258.

4. La Bavière s'offrit à donner l'hospitalité au *Mercure :* Gœrres refusa (Sepp, *op. cit.*, p. 254-256).

5. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 604.

6. Sur le rôle et l'assassinat de Kotzebue, voir Denis, *l'Allemagne*, 1810-1852, p. 127-130.

pas coulé en vain, si tous, puissants et sujets, profitaient de la leçon, et si les amis du mort, pour alléger au-delà de la tombe sa responsabilité, prêtaient enfin leur aide contre cette idolâtrie qu'il avait lui-même créée. Ainsi s'achevait l'oraison funèbre consacrée par Gœrres au théoricien de l'absolutisme prussien ; et, pour souligner la portée de son écrit qui voulait être un acte, il jetait à la face des hommes d'Etat ces derniers mots : « Les paroles que nous avons dites peuvent être regardées comme une prédication sur l'esprit du temps ; elle n'est pas de nature à flatter les oreilles des puissants ou de leurs partisans aveuglés, mais l'esprit qui y règne ne saurait être désapprouvé par les fondateurs mêmes de la Sainte-Alliance ; car c'est l'esprit biblique[1]. » Et Gœrres avait raison : l'on croyait entendre un prophète d'Israël demandant à Kotzebue ses comptes, au nom de ce peuple élu qu'était l'Allemagne.

« L'écrit de Gœrres, disait Gentz à Metternich, n'est pas seulement mauvais, il est condamnable au dernier degré, et tombe presque sous le coup de la loi[2] ». La loi n'allait pas tarder à sévir. Car peu de mois après l'assassinat de Kotzebue, un livre nouveau paraissait, qui s'appelait *l'Allemagne et la Révolution*[3]. Comme lieu de publication, l'imprimeur, sans préciser, n'avait mis que ce mot : « Allemagne ». Un sentiment général de mécon-

1. Gœrres, *Politische Schriften*, IV, p. 60-62.
2. Metternich, *Mémoires*, III, p. 258.
3. Sepp, *op. cit.*, p. 296 et suiv. — Adam Müller regrettait, dans ce livre, les diatribes contre la Prusse et certaines visions mi-manichéennes mi-panthéistes ; mais il se délectait dans les pages sur les Etats centralisateurs et sur les tentatives constitutionnelles de Nassau (*Briefwechsel zwischen Friedrich von Gentz und Adam Müller*, p. 297).

tentement se faisait jour, d'un bout à l'autre de la patrie : Gœrres allait en donner les raisons profondes. Des adolescents se vouaient à la mort; Gœrres allait dire pourquoi. Il allait excuser en l'expliquant la grande conspiration par laquelle « le sentiment national inquiété, l'espérance trompée, l'orgueil offensé, la vie comprimée, se liguaient contre l'arbitraire aveugle, contre le mécanisme des forces décrépites, contre l'endurcissement des préjugés, contre le venin rongeur des maximes du despotisme ».

Les congressistes de Vienne étaient les premiers responsables : chaque prince avait emporté son contingent d'âmes sujettes, et le premier devoir de leur sujétion était de ne se plus souvenir de la patrie morcelée; l'Allemand devait être « le suisse, le colporteur et le laquais du monde entier[1] ». De là, par représailles, les tressaillements de fierté qui parfois devenaient séditieux, les explosions de révolte qui soudain se faisaient meurtrières; la « métaphysique de la haute police transcendantale », au lieu de voir le mal et d'y remédier, trouvait plus commode de dénoncer une grande conjuration de haute trahison et de sévir[2]. « Si l'un des côtés de la patrie était tourmenté par des mouvements sans fin et sans but, c'est que l'autre paraissait frappé d'apoplexie » : Gœrres, à l'avance, prédisait à cette police apoplectique une série de défaites.

De jour en jour, annonçait-il, la force puissante de la nature se développe davantage dans les peuples... La nation

1. Gœrres, *l'Allemagne et la Révolution*, p. 114.
2. Gœrres, *l'Allemagne et la Révolution*, p. 137. — Il comparait les

veut l'unité, et son vouloir est comme la croissance des arbres, comme le vent qui souffle : aucun effort ne peut opposer une barrière... Toute l'histoire de l'Allemagne, depuis trois siècles, n'est que stérilité et langueur... Autrefois, quand les Etats étaient parvenus à ce point de décadence, la Providence employait le moyen de l'émigration des peuples; des flots de barbares se répandaient sur les nations languissantes. Ce moyen n'existe plus, depuis que la civilisation a détruit les anciennes forêts, et que la charrue a dompté la terre au profit de l'homme. Mais cette civilisation a ouvert la communication avec un nouveau monde qui, par des forces morales, remplace cette force physique épuisée, et qui joue un grand rôle dans les révolutions des Etats. C'est ce monde mystérieux des idées qui plane au-dessus de toute notre existence et qui anime toutes les formes. Les idées servent d'âme aux Etats et leur donnent la véritable existence. Mais quand un Etat vieillit, l'idée qui l'avait animé, et qui d'abord le pénétrait tout entier, devient de plus en plus étrangère à la matière; alors, de conservatrice elle devient destructrice; et parce qu'elle veut se construire une demeure nouvelle, elle dissout les liens de l'ancienne organisation, afin de faire place à la création nouvelle... Et de toutes les démences, la plus impardonnable est celle de vouloir arrêter cette grande œuvre de création, et d'entreprendre la lutte contre les idées, dans laquelle personne n'a triomphé [1].

La Prusse, insensible au reproche de démence, avança d'une étape dans la lutte contre les idées: un mandat d'arrêt fut lancé contre ce prophète de l'unité allemande; Gœrres dut s'enfuir [2]. « C'est la malédiction de cette terre infortunée, versifiait alors le poète Uhland, que ceux qui brûlent pour la patrie de la flamme la plus pure sont stigma-

policiers de la Prusse à un honnête bourgeois qui mettrait le feu à sa maison pour détruire les souris (*l'Allemagne et la Révolution*, p. 141).

1. Gœrres, *l'Allemagne et la Révolution*, p. 145 et suiv.

2. Sur la réaction en Prusse à cette date, voir Sepp, *Gœrres*, p. 286 et suiv.

tisés comme des traîtres au pays, et que ceux qui, hier encore, s'appelaient les sauveurs du pays, doivent fuir vers le bercail de l'étranger » : les applaudissements qui, le 29 octobre 1819, accueillirent ces vers sur le théâtre de Stuttgart, durent être doux au cœur du contumace. Le cabinet de Berlin eût pu respecter, en Gœrres, l'avocat attitré de ses compatriotes rhénans, l'interprète de leurs revendications auprès de la souveraineté des Hohenzollern, nouvelle encore pour eux ; il eût pu convier Gœrres, si passionnément épris de l'unité germanique, à collaborer, tout d'abord, à la formation de l'unité prussienne ; il eût pu lire, derrière son éloquence, l'âme des Allemands du Rhin, et donner à cette âme les satisfactions qu'elle réclamait. Il préféra traiter Gœrres en paria. Le duel était engagé entre la force, représentée par la Prusse, et les idées, représentées par Gœrres : il quittait la Prusse pour toujours[2] ; et lorsque, vingt ans après, la voix tonitruante du vieux publiciste prendra le monde à témoin des vexations du protestantisme prussien contre

1. Uhland introduisit ces vers dans le prologue de sa pièce : *Ernest, duc de Souabe*, jouée pour la fête de la constitution wurtembergeoise (*Gedichte* von Ludwig Uhland, édit. Erich Schmidt et Julius Hartmann, I, p. 82-83) (Stuttgart, Cotta, 1898). — Cf. Galland, *op. cit.*, p. 245-246. — Frédéric Schlegel disait, à cette époque, que « parmi les directeurs de l'opinion, Gœrres était le seul chez qui l'on pût trouver vérité et liberté. » (Galland, *op. cit.*, p. 207.)

2. Gœrres continuera, dans son exil, malgré quelque indifférence des Rhénans (Reinhold Steig, *Achim von Arnim und Jacob und Wilhelm Grimm*, p. 415), de se faire le théoricien et l'avocat des revendications rhénanes; voir au tome IV des *Politische Schriften*, p. 483 et suiv., son écrit sur les affaires des provinces rhénanes. — Cf. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, III, p. 44-51, sa lettre à Dietz partant pour Berlin, et dans laquelle il indique les réclamations à faire au nom des Rhénans, spécialement pour qu'ils aient des fonctionnaires indigènes. Jacob Grimm, à cette époque, se plaint de la partialité de Gœrres pour les Rhénans (Gœrres, *Gesammelte Briefe*, III, p. 69).

l'archevêque de Cologne, la Prusse officielle aura la douleur de constater tout ensemble, par le fait de Gœrres, la victoire du catholicisme et la victoire de la presse, et de s'incliner devant les poussées combinées de l'Eglise et de l'opinion, l'une, force immuable, l'autre, force changeante, l'une servie par Gœrres, l'autre dirigée par lui, l'une et l'autre jadis, au temps de la Sainte-Alliance, méprisées et ravalées par l'absolutisme prussien.

VIII

Le grand ennemi de la France s'en fut demander asile à la France [1]. Strasbourg possédait une bibliothèque d'élite, que la science d'outre-Rhin cultivait volontiers, et dont malheureusement, un jour, les armées d'outre-Rhin ignoreront la valeur : Gœrres se fixa près de ce précieux dépôt, et l'explora d'un œil chercheur [2]. Creuzer se réjouissait [3] que son illustre ami eût fait un nouveau mariage avec la science, mariage dont le premier fruit était la publication de la grande épopée persane de Firdousi [4] ; mais les bourrasques de la

1. Sur le séjour de Gœrres à Strasbourg, voir Sepp, *op. cit.*, p. 301-310. — Cousin offrait à Gœrres un asile à Paris, et Gœrres écrivait : « Les journaux des ultras, des libéraux, même des bonapartistes, qui me haïssent et ont tant de raisons de me haïr, prennent mon parti. » (Galland, *op. cit.*, p. 248.)

2. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, III, p. 12 : « La poussière de la bibliothèque, depuis des années, n'a pas été si troublée. »

3. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 608, et III, p. 130.

4. *Das Heldenbuch von Iran aus dem Schah-Nameh des Firdusi.* 2 vol.

politique, auxquelles Gœrres n'avait pas le courage de fermer ses fenêtres, venaient souvent troubler le ménage. « On se plonge dans le passé, écrivait-il ; et voilà le présent qui cogne à toutes les croisées. Maudite politique ! elle absorbe toutes les journées avec d'innombrables feuilles volantes, qu'il faut du moins flairer pour se mettre au courant[1] ! » En vain Creuzer insistait-il pour que Gœrres achevât bientôt ses travaux historiques sur les légendes[2] : Gœrres continuait, mais n'achevait pas ; la malveillance du roi de Prusse avait fait de lui, suivant l'expression de Jean-Paul Richter, un autre Coriolan ; et le Coriolan strasbourgeois ne boudait, ni ne se taisait. Il inclinait trop à se réputer l'interprète de Dieu, pour qu'un autre que Dieu pût le condamner au silence[3]. Il présentait ses prophéties comme autant de créances sur l'histoire du lendemain ; et l'histoire, de par la volonté divine, acquitterait ces créances en réalisant les prophéties. « Mes prédictions ont été tellement justifiées, écrivait-il à Perthes, que des

Berlin, 1820. Gœrres y travaillait déjà en 1811 (Reinhold Steig, *Achim von Arnim und Jacob und Wilhelm Grimm*, p. 159). — D'ailleurs, même durant ses années de politique active, Gœrres ne dédaignait pas la philologie : il dédiait au major W. de Scharnhorst, en 1817, un recueil de poésies allemandes populaires (*Altdeutsche Volks und Meisterlieder*). — La censure de Berlin hésita même à laisser imprimer le nom de Gœrres dans l'annonce que faisaient les journaux de la publication du *Schah Nameh* (Gœrres, *Gesammelte Briefe*, I, p. 143).

1. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, III, p. 17.

2. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 607-609 ; plus tard Creuzer souhaite que Gœrres fasse au moins pour son *Histoire des légendes* comme Boccace faisait pour le *Décaméron*, et qu'il en publie au moins une première journée (Gœrres, *Gesammelte Briefe*, III, p. 194).

3. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, III, p. 23. — Stein écrivait à Mme Gœrres, le 27 janvier 1820, qu'« il ne cesserait jamais d'estimer Gœrres à cause de son rare esprit, de son loyalisme, de son fidèle dévouement à la patrie, de la justesse de ses vues politiques » (Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 611).

gens pénétrants concluront à une entente secrète entre moi et les puissants, en vertu de laquelle je pouvais à l'avance concerter les numéros qui seraient tirés l'année d'après [1]. » « Poursuivi par la moitié des rois de l'Europe [2] », suivant l'expression de Benjamin Constant, il était devenu, par leur propre faute, l'incarnation même de la liberté de la presse ; et son auguste besogne de commentateur des événements était en même temps la revendication d'une liberté. Le livre : *l'Europe et la Révolution*, qui parut en 1820, tirait la conclusion des épisodes révolutionnaires qui se déroulaient en Espagne, et prodiguait aux diverses souverainetés européennes les sommations et les menaces [3]. La brochure de 1822 intitulée : *la Sainte-Alliance et les Peuples au Congrès de Vérone* [4], forçait, au nom des peuples, les portes du royal concile :

Que le Congrès des princes, écrivait Gœrres, soit en même temps un Congrès du peuple et des peuples, un petit et un grand Conseil, réunis pour la recherche du bien commun ! Alors il pourrait peut-être arriver que, du jour où se réunirait ce Conseil des peuples, datât le véritable affranchissement de l'Europe, promis par la bataille des peuples; et que ce Congrès, autrefois Congrès du peuple, puis honteusement descendu au rang d'une journée de gala et d'une réunion de cour, regagnât son antique dignité [5].

Les souvenirs de la vieille chrétienté se dres-

1. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, III, p. 82.
2. Galland, *op. cit.*, p. 248.
3. Gœrres, *Politische Schriften*, IV, p. 247-482.
4. Gœrres, *Politische Schriften*, V, p. 1-124. Cette brochure à son tour fut confisquée (*Sulpiz Boisserée*, I, p. 411).
5. Gœrres, *Politische Schriften*, V, p. 123-124.

saient, dans l'imagination de Gœrres, comme un affront aux modernes parades de l'absolutisme ; la sainteté du vieux Saint-Empire, qu'autrefois il blasphémait, parlait désormais à son cœur ; et ce n'était plus seulement par fantaisie romantique que l'esprit de Gœrres élisait domicile dans le moyen âge, c'était, désormais, parce qu'il pensait et voulait trouver, dans ce lointain passé dont l'Eglise était la tutrice, un tremplin solide et sûr pour ces aspirations populaires par lesquelles Dieu gênait les rois.

Il y avait sept ans que Joseph Gœrres, sans auxiliaires, sans soutiens, avait commencé de se mesurer avec le comité de têtes couronnées qui prétendait régenter l'Europe ; il y avait sept ans qu'il les bravait par sa plume, et trois ans que son exil même les défiait[1]. L'Europe le regardait : les aristocrates aimaient chez lui certaines idées, les démocrates goûtaient chez lui certains accents ; personne n'était à sa suite, mais tous à ses écoutes. Et ce que tous pouvaient constater, c'est qu'à mesure que s'acharnait sa plume contre l'absolutisme des rois saintement alliés, à mesure progressait sa conscience dans les voies qui la ramenaient au catholicisme.

En 1818, Gœrres professait encore, en matière religieuse, une sorte de syncrétisme, dont il donnait la formule, en termes fort curieux, dans une lettre à Adam Müller :

1. Cette persistance de Gœrres dans une attitude d'opposition et de défi agaçait Guillaume Grimm ; voir une curieuse lettre, où il déclare ne plus avoir aucun plaisir à le lire et l'accuse de tout noircir, dans Reinhold Steig, *Achim von Arnim und Jacob und Wilhelm Grimm*, p. 520.

La religion, pour vous, c'est le christianisme ; pour moi, le christianisme est *une* religion, et j'accorde qu'elle est le sommet, le centre et l'âme de toutes les autres. Le culte du monde primitif est pour moi le christianisme en son enfance ; le judaïsme avec les mystères du paganisme, c'est la jeunesse, qui s'essaie en des voies nombreuses, souvent très excentriques ; le christianisme proprement dit, c'est la maturité, mais sans conclusion ni fin absolue. Ainsi je gagne du terrain en avant et en arrière, pour caser ce que Dieu lui-même ne doit pas condamner, l'ayant toléré avec bienveillance[1].

Gœrres, à cette date, ne se refusait point à être chrétien ; mais ce qui lui faisait peur, c'était d'être exclusivement chrétien. Que cet éclectisme religieux, qui par certains côtés confinait à l'indifférentisme, fût médiocrement propice à l'action sur les hommes, c'est ce que Müller, en 1819, lui faisait finement observer. « La patrie disloquée, lui écrivait-il, réclame de ses amis et de ses guides, donc de vous, que vous exposiez le fond de votre cœur, le noyau de vos idées sur les grandes questions, votre profession de foi[2]. » Gœrres, piqué au jeu, répondait par d'agréables saillies sur le symbole de Janus et sur le sens de ses deux faces[3] ; mais à cette époque même ses écrits politiques étaient déjà tout imprégnés de catholicisme. Le livre *l'Allemagne et la Révolution* prenait le parti du Saint-Siège et même des Jésuites[4] ; le livre *l'Europe et la Révolution* pressentait que Rome serait, pour toute l'Europe, le centre et le point

1. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 559.
2. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 584.
3. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, II, p. 590.
4. Gœrres, *Politische Schriften*, IV, p. 127.

d'attache de toutes les idées religieuses revivifiées[1], expliquait la dislocation de la vieille Europe par la malencontreuse substitution, au moyen âge, du règne des soldats au règne des prêtres[2], et la guerre de Trente Ans, ce « fratricide », par la nécessité d'expier ce « second péché originel » qu'était la Réforme[3]. L'histoire du monde, dans ce livre, se ramenait pour Gœrres à la lutte entre la « surnature » et la nature déchue ; et cette philosophie de l'histoire, au nom de laquelle il s'attaquait aux rois, était tout entière empruntée à la révélation.

Deux ans se passent, et nous voyons Gœrres affirmer à Jean-Paul Richter son attachement pour l'antique édifice religieux[4], et s'assimiler, avec leurs plus strictes exigences, les thèses des canonistes sur le droit social de l'Eglise. « Je considère, écrit-il en 1822 à un éditeur de Stuttgart, que l'Eglise n'est nullement subordonnée à l'Etat et aux intérêts de l'Etat, mais que plutôt l'Etat est dans l'Eglise, qu'il la doit servir comme un organe de ses fins supérieures... Je ne veux pas que la religion soit claquemurée dans le boudoir du cœur : elle a trop à faire au dehors ; il n'est pas jusqu'au marché, aux alentours duquel l'Eglise n'ait un rôle spacieux à jouer[5]. » Ces lignes sont décisives : elles attestent que le publiciste politique dont le nom continue d'épouvanter la Sainte-Alliance s'est mis délibérément au service de

1. Gœrres, *Politische Schriften*, IV, p. 429.
2. Gœrres, *Politische Schriften*, IV, p. 470.
3. Gœrres, *Politische Schriften*, IV, p. 295.
4. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, III, p. 28.
5. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, III, p. 34.

l'Eglise. Le savant, à son tour, apportera bientôt son féal hommage : « Mon histoire des légendes, écrit Gœrres en 1824, aura, en dernière analyse, un but théologique ; car elle veut, en partant des documents et des traditions de tous les peuples, défendre la Bible contre les attaques de la légèreté, et lui préparer un trophée avec les armes mêmes de l'attaque[1]. » Gœrres croyant allait se faire apologiste.

Il avait derrière lui moins d'un demi-siècle d'âge et déjà plusieurs vies ; il allait à Strasbourg en inaugurer une nouvelle, qui plus tard s'épanouira dans la studieuse société de Munich. Nous étudierons bientôt, en cette dernière période, cet attirant et puissant personnage, si multiple et si divers, et tout ensemble si robuste, si rebelle au découragement et à la lassitude, qu'on se fatiguerait à suivre ses vies plus tôt qu'il ne se fatiguait à les vivre. Mais, si nous réservons pour l'instant l'étude de l'époque durant laquelle Gœrres fut un publiciste proprement religieux, nous observerons pourtant, en prenant congé de lui, que le souvenir de ses polémiques contre la Sainte-Alliance devait rendre à l'Eglise romaine le plus insigne service. Il était bon qu'elle fût saluée comme l'éducatrice du renouveau social par celui-là même qui avait combattu sans trêve les illusions conservatrices des cabinets européens, et qui

1. Gœrres, *Gesammelte Briefe*, III, p. 143. — Voir, sur les préparatifs de cette histoire des légendes, Franz Schultz, *op. cit.*, p. 193 et suiv.

2. Cette histoire des légendes, non plus que le livre sur la vieille Allemagne, dont Gœrres comptait la faire précéder, ne sortit jamais des cartons et de l'imagination de l'auteur, faute de loisirs (Sepp, *op. cit.*, p. 336-341).

avait su comprendre le travail révolutionnaire des peuples. On ne pouvait dire, à son propos, que la dévotion aux grands de ce monde l'eût acheminé vers la dévotion à l'Eglise : il n'était pas de ceux chez qui l'acte de foi pouvait apparaître comme une sorte d'attitude réactionnaire de la conscience, complétant et consommant une attitude réactionnaire de la pensée, et qui semblaient ne songer à la légitimité de Dieu que pour donner à la légitimité des rois une suprême marque d'hommage.

Par une coïncidence dont il dut se réjouir, l'un des premiers écrits où Gœrres éleva la voix pour l'Eglise lui fut en même temps une occasion de se montrer l'admirateur des libertés populaires. Un conflit, qui faisait grand bruit, avait éclaté à Udligenschwyl, dans le canton de Lucerne, entre l'Eglise et l'Etat, pour une question de bal public : au cours de la querelle, l'idée même de l'autonomie de l'Eglise semblait péricliter. Gœrres se présenta, pour la soutenir et pour la venger; et sa brochure, qui n'était qu'un cri, se terminait par une apostrophe aux catholiques de Suisse, célébrant, tout ensemble, leur foi catholique et leurs traditions démocratiques. « Dans l'Eglise, leur disait-il, vous êtes enchaînés à Dieu, ce qui est le vrai moyen d'être libres ; dans l'Etat, vous êtes politiquement affranchis : vous possédez, sans doute, le plus haut degré de liberté dont la nature humaine soit susceptible[1]. » Le verbe magique de liberté, dont se grisait autrefois le jeune Jacobin

1. Gœrres, *Politische Schriften*, V, p. 358-359.

dans les clubs de Coblentz, continuait d'exalter la bouillonnante pensée du publiciste catholique ; dans cet homme nouveau, quelque chose de l'adolescent survivait ; et c'est avec une âme éprise de progrès, non sous le poids d'un assagissement bourgeoisement fatigué, que Joseph Gœrres, défiant la Sainte-Alliance jusque dans son évolution religieuse, commençait de se faire l'avocat, l'organe et le prophète de l'Eglise.

IX

A l'époque même où Gœrres, tout monarchiste qu'il fût, pouvait être soupçonné d'ébranler les trônes, un robuste théoricien, originaire de la Suisse allemande, se croyait prédestiné par Dieu pour les asseoir à jamais ; il s'appelait Charles-Louis de Haller[1] ; et de même que Gœrres avait commencé de servir l'Eglise avant d'être revenu lui-même à la pratique religieuse, de même Haller, né protestant, servait l'Eglise avant de s'être avoué catholique.

2. Sur Charles-Louis de Haller (1768-1854), voir Heliodore-Raemy de Bertigny : *Notice sur la vie et les écrits de Charles-Louis de Haller* (Fribourg, Schmid-Roth, 1854); et cf. Gœdeke-Gœtze, VI, p. 194-196, et Henry Michel. *L'idée de l'Etat*, p. 121-126. (Paris, Hachette, 1896.) — M. Albert Hyrvoix de Landosle a recueilli dans les archives de l'évêché de Lausanne un certain nombre de lettres adressées par Haller à Pierre-Tobie Yenni, évêque de Lausanne et de Genève, et à Jean-Baptiste Helffer, Jésuite ; nous tenons à le remercier, ici, de la gracieuse initiative par laquelle il les a mises à notre disposition. Elles sont si instructives pour l'histoire de la conversion de Haller au catholicisme, qu'il est à souhaiter qu'elles soient bientôt publiées.

Le « discours préliminaire » de la *Restauration de la science politique*, écrit en 1816[1], définit avec ampleur quelle est, dans la pensée de Haller, la portée de son travail. « Les rois légitimes sont replacés sur le trône; nous allons y replacer la science légitime[2]. » En face de la Révolution, Haller dresse la science; en face des théories du contrat social et de l'état de nature, dont l'insuffisance l'avait frappé dès son jeune âge[3], il dresse l'étude inductive des faits. Cette étude, telle qu'il l'avait commencée, tout jeune, dans la ville de Berne, sa propre patrie[4], telle qu'il l'avait poursuivie, entre 1801 et 1806, à l'Université de Vienne[5], telle qu'il l'avait esquissée, dès 1808, dans son *Abrégé de la politique universelle*[6], prenait comme point de départ l'hypothèse d'un « homme indépendant », et envisageait les diverses façons dont cet homme indépendant pouvait devenir un souverain. La propriété, la valeur, la science : tels sont les trois titres au nom desquels cet être hypothétique peut arriver à une souveraineté : le chef de famille est souverain de ses serviteurs; le capitaine, de ses compagnons d'armes; le docteur, de ses fidèles : voilà trois supériorités qui résultent de la force des choses; les souverainetés

1. Il est daté de Berne, 18 octobre 1816.

2. *Restauration de la science politique, ou théorie de l'état social naturel opposée à la fiction d'un état civil factice*, I, p. IX (Paris, Potey, 1824-1830). L'édition française des tomes 4, 5 et 6, fut publiée chez Vaton en 1875. — D'après Fleury et Martin, *Histoire de M. Vuarin et du rétablissement du catholicisme à Genève*, II p. 422 (Genève, Jaquemot, 1861), ce fut Vuarin, curé de Genève, qui se fit le traducteur de Haller.

3. *Restauration*, I, p. X.

4. *Restauration*, I, p XIV et suiv.

5. *Restauration*, I, p. XXV.

6. *Restauration*, I, p. XXXVI. — Cf. Raemi de Bertigny, *op. cit.*, p. 22.

qui les sanctionnent, les principautés qui en résultent, « naissent donc, aussi, de la force même des choses, sans volonté positive, sans convention factice des hommes ». Un souverain, c'est un grand propriétaire opulent et puissant ; mais tout chef de famille est dans sa sphère un souverain ; et il n'y a pas de différence d'essence entre la souveraineté du père et celle du roi[1]. Comme le père existe avant la famille, le roi existe avant le peuple ; toutes les monarchies ou principautés se forment de haut en bas[2]. Bref, chaque individu est roi et monarque dans le cercle de son domaine et de son pouvoir, mais ce n'est pas la masse des individus qui crée le roi. La souveraineté n'est que la ratification d'un fait, de ce fait naturel que le plus puissant règne : le souverain a des droits plus étendus que les autres hommes, mais non pas d'autres droits.

Voilà les principes qui, d'après Haller, sont appelés à devenir la profession de foi de tous ceux qui combattent le jacobinisme avec les armes de la science[3] ; voilà, dans toute sa logique, la « contre-révolution de la science[4] ». Il semble, de prime abord, qu'en refusant au peuple toute part à l'élection primitive de ses chefs, il ébranle le fondement même des revendications populaires, et que sa théorie sur la genèse du pouvoir ne puisse aboutir qu'à des maximes d'absolutisme. Mais ce n'est là qu'une apparence ; car, si vous suivez jus-

1. *Restauration*, II, p. 2 et suiv.
2. *Restauration*, II, p. 6.
3. *Restauration*, I, p. XLVI-XLVII.
4. *Restauration*, I, p. XLVII.

qu'à épuisement l'idée de Haller, vous constatez que, dans son système, l'Etat disparaît. Or il n'y a pas d'absolutisme sans un Etat qui l'incarne ou tout au moins qui l'encadre. Le droit de conscription et le droit d'imposer arbitrairement les sujets, qui sont les deux prérogatives d'un Etat absolutiste, sont formellement déniés au souverain, tel que Haller le conçoit ; car « la guerre du prince est sa propre guerre » et ne concerne que ses propres intérêts, et le souverain très riche qu'est le prince ne peut pas disposer de la propriété de ces petits souverains minuscules que sont les particuliers. Le fonctionnarisme, qui est l'instrument d'un Etat absolutiste, est une institution à laquelle Haller refuse toute raison d'être ; car il ne doit exister aucune différence entre ce qu'on appelle les fonctionnaires et les « serviteurs des particuliers opulents ».

La théorie de l'état social, dessinée par Haller, n'est rien autre chose, en définitive, que la description d'un régime féodal, description purement empirique, dans laquelle les droits des puissants sont très limités, mais dans laquelle les obligations attachées à l'exercice de ces droits ne paraissent pas suffisamment fondées[1]. Haller invoque, pour étayer et proclamer le devoir des souverains, les lois de justice et de charité ; mais elles ne font pas corps avec l'ensemble du système ; elles s'ingèrent comme des correctifs dans ce féodalisme, où l'on peut se demander, bien souvent, si le droit n'est

1. Voir *Restauration*. I, chap. XV : « Des moyens d'empêcher l'abus de la force. » — II, chap. XXXIX : « Des bornes du pouvoir souverain. » — III, chap. XLI : « Des moyens qu'ont les sujets pour garantir leurs droits. »

pas issu de la force[1]. Tandis que la théologie catholique professe sur l'origine du pouvoir une doctrine dont le premier corollaire est d'imposer au prince certains devoirs, et tandis qu'elle développe des argumentations qui soulignent la responsabilité du puissant en même temps qu'elles fondent sa puissance même, Haller juxtapose à sa théorie de l'Etat la notion des devoirs de la souveraineté, beaucoup plus qu'il ne l'en déduit ; c'est une notion qui a l'air d'immigrer dans la théorie, non point d'en découler. Et l'on n'a pas le sentiment, en lisant Haller, que le pouvoir vienne véritablement de Dieu ; bien plutôt, il semble que Dieu survient dans le mécanisme du pouvoir, qu'il intervient dans le fonctionnement, qu'il se fait l'hôte des conseils du souverain.

Haller attendait beaucoup de son travail. « Ce livre, écrivait-il, occasionnera d'abord une lutte violente, même entre le père et le fils, entre la mère et la fille, le frère et le frère[2] » ; et s'exaltant par cette perspective d'offrir aux esprits une pierre d'achoppement, il écrivait avec crânerie : « La guerre dans le royaume des intelligences a aussi son beau côté[3]. » Ne nous hâtons point de sourire de cette candeur d'espérances : il y a de la naïveté, certes, dans une telle recherche de la vérité politique absolue[4] ; mais l'attitude est plus

1. C'est en ce point, précisément, que se distingueront des théories de Haller, les théories, semblables à beaucoup d'égards, du général de Radowitz. (Hassel, *Joseph Maria von Radowitz*, I, p. 157-158. Berlin, Mittler, 1905. — Cf. Bluntschli, *Théorie de l'Etat*, trad. Riedmatten, p. 271 (Paris, Guillaumin, 1877).

2. *Restauration*, I, p. LXII.

3. *Restauration*, I, p. LVII.

4. D'ailleurs, l'enthousiasme de certains lecteurs justifiait cette exalta-

noble, plus désintéressée, qu'un certain scepticisme politique, qui s'accommode et s'ajuste à tout, et ne péchera jamais, à coup sûr, par excès de naïveté.

Le quatrième volume de l'œuvre de Haller, qui parut en 1820, renfermait implicitement — ce sont ses propres expressions — « une profession de foi faite devant l'univers entier[1] ». Que l'univers écoutât, ou bien qu'il fût distrait, Haller devenait catholique, et cela en vertu même de son système : par foi en lui-même, par foi en ses théories, il prétendait faire acte de foi à l'Eglise romaine[2]. C'est ce que nous révèle un curieux passage de la lettre publique qu'il écrivit à sa famille, en 1821, pour déclarer sa détermination :

Une seule idée, simple et féconde, véritablement inspirée par la grâce de Dieu, celle de partir d'en haut, de placer

tion de Haller. Ainsi, dans les cercles conservateurs prussiens où se formaient les jeunes de Gerlach, bien qu'on regrettât que Haller n'eût pas développé l'idée de nation, on admirait dans son livre la réfutation de Rousseau. (*Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Leopold von Gerlach*, herausg. Von seiner Tochter, I, p. 6, Berlin, Hertz, 1891.) — « Combien nous enthousiasma la voix de ce prophète ! écrivait plus tard Louis de Gerlach. Nous venions de rentrer, pleins de haine contre la révolution et l'absolutisme despotique, mais encore très désorientés sur les fondements éternels du droit et de l'Etat. » (Hassel, *op. cit.*, I, p. 187.)

1. *Lettre de Charles-Louis de Haller à sa famille pour lui déclarer son retour à l'Eglise catholique, apostolique et romaine*, p. 16 (Paris, Méquignon, 1821).

2. L'attrait qu'il avait pour la beauté des temples catholiques, les rapports qu'il avait entretenus avec des prêtres durant son émigration, le besoin qu'il éprouvait d'opposer à l'union des sociétés révolutionnaires une société religieuse, apparaissent aussi, dans la *Lettre* de Haller, comme des causes secondaires de sa conversion. Déjà, dès 1801, dans son *Eloge de Lavater*, Haller avait « justifié plusieurs usages de l'Eglise catholique et surtout son unité ». (Raemi de Bertigny, *op. cit.*, p. 20.) La conversion fut quelque temps tenue cachée, pour que le cinquième volume, traitant « des seigneurs spirituels indépendants ou des Etats pontificaux », et dont certains chapitres sont une apologie de la foi catholique, parût écrit par une plume protestante et fit plus d'impression. (Robert von Mohl, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, II, p. 529 et suiv. — Erlangen, Enke, 1855-1858.)

dans l'ordre du temps, et dans la science comme dans la nature, le père avant les enfants, le maître avant les serviteurs, le prince avant les sujets, le docteur avant les disciples, amena de conséquences en conséquences le plan de ce livre, ou de ce corps de doctrine, qui fait aujourd'hui tant de bruit en Europe, et qui, j'ose le dire, est destiné peut-être à rétablir les vrais principes de la justice sociale, et à réparer beaucoup de maux sur la terre. Je me représentais donc aussi une puissance ou autorité spirituelle préexistante, le fondateur d'une doctrine religieuse, s'agrégeant des disciples, les réunissant en société pour maintenir et propager cette doctrine, leur donnant des lois et des institutions, acquérant peu à peu des propriétés territoriales pour satisfaire aux divers besoins de cette société religieuse, pouvant même parvenir à une indépendance extérieure ou temporelle. Consultant ensuite l'histoire et l'expérience, je vis que tout cela s'était ainsi réalisé dans l'Eglise catholique ; et cette seule observation m'en fit reconnaître la nécessité, la vérité, la légitimité [1].

Ainsi, parce que la genèse et les développements de l'Eglise romaine répondaient en tous points aux hypothèses théoriques de Haller, il reconnaissait dans cette conformité une marque de vérité ; et le penseur satisfait s'inclinait en fidèle. Alors, sentant grandir son rôle à mesure que l'histoire même de l'Eglise s'encadrait dans sa doctrine personnelle, il écrivait avec transport :

Dieu suscite un républicain pour asseoir et rétablir les monarchies sur leur véritable base ; un homme simple et peu instruit, dont l'éducation fut assez négligée, pour con-

1. *Lettre*, p. 5. — « La lettre adressée à ma famille, écrit Haller à l'évêque Yenni le 14 juin 1821, a été répandue dans toute la France, et de nombreux exemplaires sont partis jusqu'au Canada d'un côté et jusqu'à Saint-Pétersbourg de l'autre. Elle a déjà paru à Londres en langue anglaise. M. le comte de Senfft la traduit en allemand. » Et, le 29 juillet 1821 : « Si j'eusse prévu le succès, j'eusse donné à la *Lettre à ma famille* un peu plus de développements. Il en a déjà paru sept éditions

fondre la science la plus orgueilleuse des savants, celle dont il fut lui-même imbu dans sa jeunesse, dont il partagea un instant les erreurs; un laïque, enfin, et un protestant, le descendant d'un réformateur même, pour faire briller l'Eglise universelle d'un nouvel éclat, et la défendre avec des armes qu'on n'avait pas encore employées[1].

Plusieurs plumes protestantes s'essayèrent à réfuter ce néophyte ; l'intolérance de ses compatriotes bernois le raya, parce que catholique, de la liste des autorités cantonales[2]; Haller, alors, vint à Paris se mettre au service de la Restauration; et, sous la monarchie de Juillet, il s'en fut à Soleure, où s'écoula lentement sa pensive vieillesse[3].

X

Haller, avec un esprit tout ensemble féodal et laïque, avait entrepris une œuvre sociologique, et c'est au cours de cette œuvre qu'il avait rencontré et accepté des conclusions chrétiennes. Fré-

françaises, plusieurs traductions anglaises, une flamande, une hollandaise et quatre à cinq allemandes. » La copie de ces lettres a été mise à notre disposition par M. Hyrvoix de Landosle. — Le théologien protestant Krug, professeur à l'université de Leipzig, publia une *Critique de la lettre de M. de Haller à sa famille, concernant sa conversion à l'Eglise catholique* (trad. Richard. Paris, Treuttel et Wurtz, 1821).

1. *Lettre*, p. 26-27.

2. Raemy de Bertigny, *op. cit.*, p. 28-30. — Bonald, dans les *Débats* du 13 juillet 1821, dénonça cet acte d'intolérance.

3. Raemy de Bertigny, *op. cit.*, p. 32 et suiv., donne d'instructifs détails sur l'activité littéraire de Haller vieillissant et spécialement sur son écrit contre la franc-maçonnerie suisse. Après 1848, Haller, octogénaire, collaborait à la *Deutsche Volkshalle*, le nouveau journal catholique rhénan.

déric Schlegel, lui, introduit dans l'Eglise par le romantisme, s'occupa, dans l'enseignement qu'il donnait à Vienne, de déduire du christianisme même un système social[1]. Une préhistoire, que la foi nous révèle, nous montre l'humanité perdant l'image de Dieu, d'après laquelle elle était modelée ; l'histoire interprétée par la foi nous fait et nous fera voir, à travers des vicissitudes souvent décevantes, la restauration de cette image divine dans l'humanité : voilà l'idée maîtresse de Schlegel et de l' « école légitime » qu'il prétend fonder[2].

Entre cette « école légitime » et l'école « rationaliste et libérale », nulle conciliation n'est possible : celle-ci « disserte sur la perfectibilité indéfinie de l'humanité, sans autre commencement véritable que la supposition vague d'un animal, sans autre fin qu'une progression à l'infini » ; celle-là « pose la ressemblance avec Dieu comme le caractère distinctif, l'essence, la nature et la destination de l'homme[3] ». Pour l'école rationaliste, l'homme est un « singe devenu libéral[4] »; pour l'école légitime, il fut et doit redevenir l'image de

1. *Philosophie de l'histoire*, traduction de l'abbé Lechat (Paris, Parent-Desbarres, 1836, 2 vol.). — *Philosophie de la vie*, traduction de l'abbé Guénot (Paris, Parent-Desbarres, 1838, 2 vol.). — Les leçons sur la philosophie de la vie furent professées en 1827, celles sur la philosophie de l'histoire en 1828. Dans les premières, Schlegel voulait présenter « le réveil ou la première excitation de la conscience à la vraie vie et à la connaissance de la vérité » ; dans les secondes, « le rétablissement dans l'humanité entière, de l'image divine perdue ». Il rêvait d'un troisième ouvrage où il montrerait « la restauration complète de la conscience, opérée selon la triple essence de Dieu » (*Philosophie de l'histoire*, I, p. xv).

2. C'est pourquoi, sans doute, Henri Heine appelle Schlegel « un prophète à rebours » (*De l'Allemagne*, I, p. 255).

3. *Philosophie de l'histoire*, I, p. 265-269.

4. *Philosophie de l'histoire*, I, p. 37.

Dieu ; et l'histoire humaine, se déroulant à la façon d'un cercle, part de Dieu pour revenir à Dieu. La rédemption par le Christ apparaît dès lors comme un « pôle divin placé au milieu des temps[1] » ; et la philosophie de l'histoire, telle que la conçoit Schlegel, n'est qu'une vaste exégèse du plan rédempteur. A la fin des leçons sur la *Philosophie de la vie*, son imagination prend d'utopiques libertés : ce n'est plus seulement l'homme, c'est la nature, qui plus tard bénéficiera de la rédemption. « Cette nature, conçue comme une créature soupirante, nous donne l'explication claire de ses prophétiques pressentiments ; son état de sommeil inspire l'espérance d'un grand et universel réveil. Ayant rejeté cette théorie et ne regardant la nature que comme un sépulcre, la science physique s'est ensevelie avec la nature dans un état de mort d'où elle ne commence à se relever que depuis une ou deux générations. L'homme seul peut vaincre la mort en reconquérant la perfection morale, d'où suivra la réintégration de la nature en Dieu, c'est-à-dire la vraie théocratie, état dans lequel toutes les créatures recouvreront leur immortalité, et qui complétera l'harmonie de la création[2]. »

C'est ainsi que Schlegel devine, dans la nature elle-même, ce même mouvement de retour vers le paradis terrestre, qui semble résumer à ses yeux l'histoire de l'humanité rachetée. Mais à l'encontre de cette réintégration de Dieu, un obs-

1. *Philosophie de l'histoire*, II, p. 404.
2. *Philosophie de la vie*, II, p. 387-392.

tacle surgit : Schlegel l'appelle l'idolâtrie politique. « On ne peut espérer la réformation divine, écrit-il, avant que toute idolâtrie politique, quelque forme qu'elle affecte, de quelque nom qu'on la voile, n'ait complètement disparu de la terre[1] ». Ce que Schlegel qualifie de ce nom, c'est l'absolutisme, quel qu'il soit, celui d'un seul ou celui d'une foule ; c'est le despotisme, quel qu'il soit, celui du prince ou celui de la masse[2]. Rien à ses yeux n'est aussi faux, et aussi opposé au sentiment chrétien et à l'esprit religieux, que le droit strict et absolu et les théories politiques absolues. Entre ces théories et le christianisme, il y aura toujours conflit ; car l'Etat chrétien, par là même qu'il est chrétien, est fondé sur l'histoire, déterminé par elle ; il affecte un caractère de relativité ; il reconnaît et laisse subsister tout ce qui est légalement établi et conforme au bien social ; et il repousse pareillement le despotisme arbitraire et le principe rationnel d'une liberté et d'une égalité universelles, la tyrannie d'un souverain et la tyrannie d'une faction[3]. Alors s'insurge le faux esprit du siècle, que Schlegel définit « l'absolu dans les opinions et dans les actes ». « On détache de tout un entourage historique, continue-t-il, une particularité que l'on représente et que l'on

1. *Philosophie de l'histoire*, II, p. 383.
2. *Philosophie de l'histoire*, II, p. 138 : « Outre qu'un gouvernement despotique, arbitraire, illégitime, sinon dans son origine, du moins dans son exercice et ses actes, se trouve déjà condamné en lui-même par le sentiment religieux, qui fait l'âme d'un Etat chrétien, comment pourrait-il s'accorder avec le respect des traditions que celui-ci professe, avec son caractère de relativité, qui n'est pas moins antipathique à l'absolutisme qu'au principe rationnel d'une liberté et d'une égalité universelles et entières ? »
3. *Philosophie de l'histoire*, II, p. 135-137

pose comme le centre et le but universel ; on en fait, sans aucun égard pour l'histoire, un principe absolu ; et l'on n'arrive de la sorte qu'à faire fuir l'esprit de vie : là où il soufflait, il n'y a plus qu'une lettre morte, propre à donner la mort[1]. »

Schlegel déteste les lettres mortes, les lois qui manquent de souplesse, les constitutions artificielles; tous ces papiers lui font horreur; et bien que le christianisme — il le dit formellement — admette toutes les formes de gouvernement, le seul motif qui induise Schlegel à préférer à la république la monarchie, c'est que, dans une république, où ce n'est pas une personne qui règne, mais la loi, il est à craindre que la loi ne devienne une abstraction sacro-sainte et absolue[2]. L'élasticité des gouvernements personnels lui paraît préférable à la vaniteuse intangibilité des lois républicaines; et les sympathies de Schlegel pour la monarchie héréditaire, « dernier système politique durable[3] » où l'homme finira par s'abriter, sont une conséquence logique — et piquante — de sa haine contre l'absolutisme. Au demeurant, il tempère

1. *Philosophie de l'histoire*, II, p. 374-375.

2. *Philosophie de l'histoire*, II, p. 135-137 : « Dans l'Etat religieux, l'important, l'essentiel, c'est l'intention, l'esprit, le caractère personnel des individus, et non la lettre morte ou la formule écrite d'une constitution artificielle. C'est sous ce rapport qu'il incline de préférence vers la constitution monarchique... Mais il ne faut pas aller jusqu'à soutenir qu'un État chrétien doit condamner la République partout et toujours, sans restriction. Cette jurisprudence et ces théories politiques absolues sont précisément ce qu'il y a de plus opposé au sentiment chrétien et à l'esprit religieux. » — Cf. *Philosophie de la vie*, II, p. 286 : « Ce ne serait pas seulement une exagération, ce serait une complète erreur, de considérer l'Etat républicain comme exclusif de l'idée chrétienne que tout pouvoir vient de Dieu. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que le christianisme incline plus à la forme de la monarchie héréditaire, sans pourtant répugner aux autres. »

3. *Philosophie de la vie*, II, p. 332-333.

cette monarchie par l'institution d'un système de classes, de corporations, qui seraient les vrais représentants de la nation[1]; et « cette distinction juste et chrétienne des classes entre elles, explique-t-il, obtiendra chez tout esprit raisonnable la préférence sur l'état constitutionnel, pénible élaboration reposant sur l'équilibre des pouvoirs[2] ». La distinction des classes, pour Schlegel, est un phénomène concret, une donnée de la vie; la division des pouvoirs est une idée abstraite, absolue. Tout dans sa pensée, tout dans sa croyance, se ramène à la lutte contre l'absolu[3]; et lutter contre l'absolu, c'est lutter pour Dieu, puisque l'histoire est un conflit entre l'idolâtrie politique et le règne de Dieu.

Aussi Schlegel ne permettra-t-il pas à l'absolu de se draper de la majesté de Dieu : « Le plus grand danger de l'époque, déclare-t-il, réside dans les écarts de l'absolutisme, qui pourrait abuser des principes religieux[4]. » Le mot vise la Sainte-Alliance, apparemment. Même au service de Dieu, l'absolutisme était abhorré par Schlegel : « Il faut bien se garder, disait-il encore, d'attacher à l'autorité divine des souverains de la terre l'idée de l'absolu; idée si dangereuse en elle-même, et si féconde en erreurs déplorables, qu'il n'est même pas possible de l'attribuer à Dieu, sans donner

1. *Philosophie de la vie*, II, p. 283-284 et 331.
2. *Philosophie de la vie*, II, p. 332-333.
3. *Philosophie de la vie*, II, p. 31. « Il n'y a rien de plus opposé à la nature des choses et à la vie elle-même, que l'idée de l'absolu et d'une indépendance sans frein. » Et c'est pourquoi Schlegel ne permet pas à un prince d'empiéter sur les franchises d'un peuple.
4. *Philosophie de l'histoire*, II, p. 373.

naissance à de graves malentendus[1]. » Et de fait, un malentendu très grave eût risqué d'opprimer la réputation de l'Eglise, si l'opinion eût pu la rendre responsable des actes et des gestes de la Sainte-Alliance : la théologie politique de Schlegel, professée à Vienne même, survenait à point pour écarter le malentendu[2].

XI

On savait d'ailleurs, dans les sphères officielles, que Schlegel n'était point une exception; un publiciste alors fort connu, et qui fut un jour présenté à Mme de Staël comme « la première tête de l'Allemagne[3] », Adam Müller, croyait de son devoir de penseur de confronter sans cesse avec la pratique de la Sainte-Alliance un idéal politique qui lui semblait révélé par Dieu lui-même[4]. Prus-

1. *Philosophie de la vie*, II, p. 29.

2. On voit combien était superficielle cette impression rapportée d'Allemagne par Victor Cousin : « M. Schlegel était, comme tout le parti catholique, hautement déclaré pour le pouvoir absolu dans la religion et dans l'Etat. » (*Revue des Deux Mondes*, 1er octobre 1857, p. 546.) Une lettre de Dorothée Schlegel, du 29 octobre 1814, au sujet des hommes d'Etat du Congrès de Vienne, qui « ne reconnaissent pas Frédéric, et qui, aveuglés, repoussent son activité », suffit à contredire une autre impression de Cousin, d'après laquelle Schlegel aurait été l'homme de Gentz (Raich, *Dorothea Schlegel*, II, p. 287).

3. C'est Gentz qui prononça ce mot en 1808 (*Briefwechsel zwischen Friedrich von Gentz und Adam Müller*, p. 139, Stuttgart, Cotta, 1854). — Sur Adam-Henri Müller (1779-1829), voir Gœdeke-Gœtze, VI, p. 196-198, et Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten und Vermischte Schriften*, IV, p. 629 et suiv. (Leipzig, Brockhaus, 1843.)

4. La vocation de Müller, telle qu'il la définissait dans ses conversations avec Eichendorff à Berlin, en 1809, était d'exposer scientifiquement ce qu'est l'Etat dans son éternelle alliance avec la religion, la poésie et la vie, — tâche bien romantique, dit avec raison M. Keiter (*Joseph von*

sien d'origine, converti de bonne heure au catholicisme, il était une sorte de Bonald allemand ; mais un Bonald chez qui le travail de la logique se perdait volontiers en fusées d'imagination ; un Bonald emporté, sur les ailes du romantisme, dans un ciel où la philosophie germanique avait laissé des traînées de nuages ; et, par surcroît, au témoignage de Varnhagen, « un des hommes les plus agréables, les plus attirants », qu'on pût voir.

Il n'eût tenu qu'à la Prusse, en 1810, au moment où les *Eléments d'art politique* et les leçons sur Frédéric II[1] faisaient de Müller un homme célèbre, de se l'attacher comme journaliste officiel[2]. Il appartenait, alors, à cette « table chrétienne-allemande » dont Kleist était le principal convive, et dont les membres, tous issus de l'aristocratie ou de la haute bourgeoisie, rêvaient d'un idéal patriotique et religieux, avec la reine Louise comme madone[3]. Müller accueillait avec enthousiasme la fondation de l'université de Berlin, et la série d'articles où il appelait les sciences à s'enrôler au service de l'Etat nouveau définissait à l'avance le rôle historique que devaient jouer les universités pour la grandeur allemande[4]. Mais l'opposition de Müller

Eichendorff, p. 27). — « Dieu m'a choisi, écrivait-il à Gentz en 1810, pour revendiquer son éternelle loi, pour bâtir sa science en vue des temps qui viennent ; il m'a donné un glaive, contre tous les artifices, philosophies et diableries équivoques du monde. » (*Briefwechsel zwischen Gentz und Müller*, p. 161). — Müller ne dut pas trouver que Stolberg exagérait lorsqu'en 1818, dans une lettre où d'ailleurs il lui reprochait des paradoxes, il saluait en lui un athlète de la vérité et du droit (Janssen, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, II, p. 390).

1. Reinhold Steig, *Heinrich von Kleist's Berliner Kämpfe*, p. 8-10 (Berlin, Spemann, 1901).
2. Reinhold Steig, *op. cit.*, p. 42.
3. Reinhold Steig, *op. cit.*, p. 21-30.
4. Reinhold Steig, *op. cit.*, p. 292-295.

contre les réformes fiscales de Hardenberg, qui lui paraissaient inspirées par un faux système économique, fit de lui un suspect[1] : les *Feuilles du soir*, dont il était avec Kleist le principal inspirateur, durent disparaître, victimes de l'absolutisme berlinois.

L'Autriche, au service de laquelle il était ensuite passé, finit par le décorer, en 1826, pour avoir consacré son talent à la « défense du principe monarchique et de la religion[2] ». Cet éloge officiel ferait mal augurer de l'originalité de Müller, si nous ne feuilletions, tout de suite, la correspondance privée qui s'échangea, de longues années durant, entre Müller et Gentz, et qui nous montre la libre attitude du penseur catholique en face de celui que l'on pourrait appeler le chef de cabinet de la Sainte-Alliance[3].

Gentz ramasse en sa personne, imposante d'ailleurs par la richesse de ses dons et l'attrayant éclat de son talent[4], tout ce qu'il y avait de contradictions intimes dans l'esprit de la Sainte-Alliance ; l'idée religieuse, dont il n'a cure pour sa conscience, est exploitée par sa politique ; il estime la foi comme une sorte d'opium, qui garantit le repos et le sommeil des humbles, indis-

1. Reinhold Steig, *op. cit.*, p. 73-74 et 153-157. — Les *Vermischte Schriften*, publiés par Müller en 1812, contiennent de nombreux articles dont la publication n'avait pu avoir lieu dans les *Feuilles du soir*.

2. *Allgemeine deutsche Biographie*, XXII, p. 504.

3. Voir, sur cette correspondance, Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten des eignen Lebens*, VIII, p. 524-526.

4. On trouve un très joli portrait de Gentz sous la plume de Varnhagen von Ense dans son livre : *Denkwürdigkeiten und Vermischte Schriften*, V, p. 1-37. Cf. Philarète Chasles, *Etudes sur l'Allemagne ancienne et moderne*, p. 320-334 (Paris, Amyot, 1854). — On trouvera dans Gödeke-Gœtze, VI, p. 189-194, tous les renseignements bibliographiques sur Gentz.

pensable à la sécurité des puissants. Au nom de cette idée que toute réforme, dans l'Eglise comme dans l'Etat, doit venir des autorités constituées, il condamne le protestantisme[1]; mais, pour lui-même, malgré les instances de Müller[2], il reste protestant. « Jamais la religion, écrit-il à Müller, ne sera rétablie comme foi, si elle n'est pas d'abord, auparavant, rétablie comme loi. Car c'est seulement comme loi qu'elle peut fonder une foi d'obéissance, même chez ceux-là qui étaient ou sont devenus réfractaires pour la foi directe[3]. » Tel est le principe, dont on ne saurait dire s'il dénote plus de dédain pour l'idée religieuse ou pour l'intelligence humaine ; il ravale la religion à n'être qu'un outil de gouvernement : libre à l'Eglise de réclamer la foi directe ; ce que l'Etat de la Sainte-Alliance veut procurer à l'Eglise, c'est la foi d'obéissance, commandée par la légalité.

Adam Müller est aux antipodes de son ami. Il lui explique ce qu'est la foi, quelles en sont les connexions avec l'ensemble des choses humaines, et de quel droit elle doit pénétrer dans toute la vie sociale. Gentz proteste, il crie au paradoxe : « Vous désirez la foi aux plus profonds mystères de la révélation, réplique-t-il à Müller, et cela dans un siècle où c'est presque seulement encore *par procédé* qu'on pose Dieu[4]. » Sans sourciller, le mot est lâché ; il définit, avec une inconsciente crudité, la politique religieuse de Gentz : Dieu,

1. *Briefwechsel*, p. 275.
2. *Briefwechsel*, p. 233.
3. *Briefwechsel*, p. 274.
4. *Briefwechsel*, p. 276.

pour la Sainte-Alliance, est une donnée, et c'est « par procédé » qu'on « pose » cette donnée ; et ce sera tant pis pour Dieu, pour le Dieu de l'Eglise, si ce genre d'exploitation nuit à sa popularité, et si, fragile comme une hypothèse, il devient ensuite importun comme un gendarme. Müller, au contraire, n'introduit pas Dieu « par procédé » ; il le salue comme l'auteur et la cime de toutes choses, comme celui dont tout dérive ; et son système philosophique et politique n'est en quelque sorte que l'idée de Dieu en acte[1]. Alors Gentz s'effraie de tant de métaphysique :

Vous m'apparaissez, signifie-t-il à Müller, comme un homme qui, perché sur une haute tour isolée, inaccessible, offrirait un somptueux régal auquel de temps à autre il convierait les spectateurs d'en bas. Le prince (Metternich) et moi ne demandons pas mieux ; mais comment venir jusqu'à votre tour ? Vous n'auriez tout gagné que si vous pouviez nous faire comprendre que toute vraie science, toute pénétration dans la nature, toute législation, toute constitution sociale, même toute histoire, est l'œuvre d'une révélation divine et ne peut venir que de là[2].

Mais Gentz est bien convaincu que Müller ne prouvera rien, et que, pour faire régner Dieu dans la mesure où il sied qu'il règne, les expédients bureaucratiques de la Sainte-Alliance vau-

1. *Briefwechsel*, p. 233. — Cf. p. 333, où Müller se défend d'avoir abusé de l'idée trinitaire : que tout véritable effet ait une triple cause, explique-t-il, et que, d'après cela, l'auteur divin de toutes les bonnes choses humaines ne soit pas un producteur éloigné ou préhistorique, mais immédiat, cette seule vraie exposition de la loi de causalité s'impose trop à la philosophie pour ne point devenir en quelques dizaines d'années l'opinion dominante des meilleurs penseurs en Europe.
2. *Briefwechsel*, p. 248.

dront mieux que les apostoliques discours d'un philosophe incompris.

Il y a chez ce philosophe, pourtant, une logique qui déconcerte Gentz. Müller, de temps à autre, s'essaie à dénuder, d'une main brutale, les racines de l'arbre hétérogène qu'est la Sainte-Alliance; il les voit fragiles, il le dit, et parle, lui catholique, comme le plus acharné des radicaux. Gentz, aussitôt, de se plaindre amèrement. « Vous êtes un idéaliste, lui écrivait-il dès 1813; vous faites, vous poétisez, vous construisez un monde, qu'on ne trouve pas hors de vous[1]. Et une autre fois :

Vous parlez en des termes qui ébranlent le droit de propriété, et par lesquels, quoique poussé par des motifs tout différents, vous travaillez, la main dans la main, avec les hommes de révolution. Des juges, pourtant bienveillants, ont dit : Que gagnons-nous avec des alliés qui, avec l'intention de nous éclairer, livrent contre nous à nos ennemis les armes les plus brillantes? Vous connaissez le caractère juste, doux, généreux, du prince (Metternich). Il faisait à votre sujet des plaintes amères... La question n'est pas comment la société doit se former pour l'avenir d'après un plan meilleur, plus agréable à Dieu; notre seule affaire est et doit être de la garder contre la dissolution prochaine dont la menacent des ennemis connus et déterminés... De l'abîme de la destruction, vous faites naître certaines formes nouvelles, très chimériques, qui vous seraient plus chères que tout le vieux fatras dont aucun jacobin ne peut parler avec plus de mépris que vous... Votre opposition a pris un caractère qui m'a fait trembler. Et que vous n'ayez pas provoqué d'infinis dommages (pour le présent au moins), cela tient seulement à ce fait, que peu de vos auditeurs et lecteurs savent comprendre ce que vous pensiez... Que, dans la situation où vous vous trouvez, lié à certaines conditions

1. *Briefwechsel*, p. 170.

sociales et politiques, considéré par le Gouvernement autrichien comme un de ses appuis à l'étranger, par tous ceux qui défendent l'ordre ancien comme un puissant allié, vous ne fassiez rien de plus, depuis plusieurs années, que des dissertations théologiques ; que vous décriviez les Etats de telle façon qu'on ait besoin de la plus haute puissance d'abstraction pour ne pas vous tenir vous-même pour un réformateur radical en sens inverse, cela mérite que vous le pesiez encore une fois devant votre conscience[1].

Mais Müller ne vient pas à résipiscence : il y a en lui, à côté du fonctionnaire appointé par l'Autriche[2], un spéculatif qui se laisse traiter d'excentrique[3], mais qui ne se tait pas. Au fond, Gentz et les politiques de son école n'aiment aucune idée, pas plus l'idée catholique que l'idée radicale : toute pensée leur fait peur, même la pensée qui regarde Dieu. Ils essaient de faire mentir l'axiome, que les idées mènent le monde. Müller, lui, croit à cet axiome : il est toujours le même homme qui,

1. *Briefwechsel*, p. 326-329. — Cf. p. 289 (lettre de Gentz, de 1819) : « Les hommes de révolution nous diront, à nous leurs adversaires : « Écoutez « ce qu'enseigne un de vos grands oracles ! Notre conception de l'Etat, du « vouloir populaire, de la souveraineté du peuple, il la repousse sans « doute, et cela avec grand mépris ; mais la vôtre, il ne la traite pas « mieux. Il en désire une troisième dont vous êtes aussi loin que nous. « Donc, erreur contre erreur, fléau contre fléau : laissez-nous rester dans « notre système. » Les révolutionnaires se réjouiront parce que, quoique foulés aux pieds, ils verront dans la même poussière les défenseurs de l'ordre ancien... Vous nous rendez, à nous pauvres diables, la vie et le travail très âpres. » — Voir Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, p. 326-327 (Leipzig, Hæssel, 1902).

2. Adam Müller était consul général en Saxe.

3. *Briefwechsel*, p. 171 : « C'est un jeu pour vous, écrit Gentz en 1813, d'amalgamer Burke, Platon, Schelling, Novalis, l'Apollon du Belvédère, les planètes, Dieu. Vous êtes un poète ; j'admire votre imagination ; mais quant à en suivre les fugues, je laisse cela à ceux qui sont armés de la même imagination. » — *Id.*, p. 223 : « Je parle très souvent de vous, reprend Gentz en 1816, avec Stadion et Metternich, et je ne veux pas vous cacher que nous nous étonnons souvent du contraste entre votre excentricité comme écrivain et l'excellence pratique de vos rapports si pleins d'idées et de faits. » — *Id.*, p. 245 : « Si, d'une façon aussi exclu-

dans les *Feuilles du soir*, en 1810 et 1811, revendiquait pour l'élément spirituel un rôle dans l'Etat, et pour les hommes de pensée (*geistliche Stand*) une place d'honneur à côté des fonctionnaires et des soldats[1]; il indique à son correspondant que la lutte sera entre la conception radicale et sa conception théocratique, à lui Müller, et que la faiblesse de la Sainte-Alliance est d'avoir peur de celle-ci comme de celle-là. Il y a un faux droit naturel, un faux droit d'Etat, un faux droit des gens, de faux principes politiques[2] : la Sainte-Alliance en laisse subsister toutes les conséquences; de quel droit se plaint-elle, ensuite, que des universitaires plus logiques déduisent de ces erreurs tout un cortège d'erreurs nouvelles? Elle s'attaque à ces Universités, elle les veut détruire[3]. Müller laisse prévoir à Gentz que, dans la guerre contre les intelligences, la Sainte-Alliance sera vaincue; au lieu de calomnier la jeunesse allemande, on devrait se rendre compte qu'elle est sérieuse, sobre, morale[4]; au lieu de croire qu'on a tout fait lorsqu'on

sive et tranchante, poursuit Gentz en 1817, vous prêchez la contre-révolution, si vous condamnez avec d'amers sarcasmes toutes les tendances et tous les produits de ce temps, si vous réclamez la constitution ecclésiastique, féodale, et l'organisation de crédit des siècles passés, comment puis-je faire à mes idées cette violence, d'approuver les vôtres? »

1. Reinhold Steig, *Heinrich von Kleist's Berliner Kämpfe*, p. 74 et 292-293.

2. *Briefwechsel*, p. 339 : lettre de Müller, en 1821, à propos de la déclaration de Laibach.

3. *Briefwechsel*, p. 269 : lettre de Gentz (1818) sur le *Unfug* des universités et sur les abcès à opérer. — Cf. une lettre de Gentz à Pilat, citée par Challemel-Lacour, *Revue des Deux Mondes*, 1er juin 1868, p. 638 : « La seule tache au tableau, ce sont les figures grotesques et repoussantes, en abomination à Dieu et aux hommes, qu'on voit aller, en sale costume à l'antique, les livres sous le bras, apprendre la fausse sagesse d'un tas de scélérats. »

4. *Briefwechsel*, p. 286 : « Croyez-le, écrit Müller en 1819, la jeunesse allemande est bien plus sérieuse, bien plus sobre, et aussi bien plus morale

a surveillé policièrement les chaires où elle s'imprègne de la notion révolutionnaire de liberté, on devrait la mettre à même de recueillir la vraie science positive et de se familiariser avec l' « idée chevaleresque de la liberté dans l'obéissance »; au lieu de fixer des limites factices à l'activité de l'esprit, on devrait donner un enseignement positif[1]. Mais les gouvernements craignent les « vérités morales positives[2] » (ce mot revient sans cesse sous la plume de Müller). Elles s'insurgeraient, ces vérités, contre leurs caprices quotidiens, dont une liste civile garantit pour l'instant la sécurité. Les chimères philosophiques des radicaux ne menacent que l'avenir; la morale, elle, est une gêneuse immédiate et quotidienne : même contre ces chimères, on ne tient pas à lui donner la parole[3].

A l'origine de cette politique mesquine et négative où s'enlize la Sainte-Alliance, Müller entrevoit et maudit deux influences, celle du droit romain et celle d'Adam Smith, celle de l'abstraction juridique et celle de l'absolutisme économique, masqué du nom de libéralisme : il prévoit que ces deux idoles s'écrouleront.

Déjà, dans l'enseignement du droit, l'école historique prend le dessus; elle oppose à une philosophie abstraite et morte « la médecine de l'expérience et de la tradition[4]. » Quant à Smith, Müller,

qu'on ne le croit en Autriche. Je puis ici dire mon mot, puisque je vis dans l'université la plus fréquentée d'Allemagne. »

1. *Briefwechsel*, p. 284-287.

2. *Briefwechsel*, p. 295-296.

3. *Briefwechsel*, p. 164 : « Je poursuis l'anglomanie scientifique, écrit Müller en 1810. le non-sens qu'on commet avec la science rurale anglaise et avec Adam Smith. »

4. *Briefwechsel*, p. 292-294. — Sur cette école historique et son chef

dès 1810, ne lui pardonna pas d'avoir professé que le seul travail qui puisse enrichir l'Etat est celui dont l'objet a une valeur d'échange et d'avoir ainsi disgracié le labeur du noble, celui du prêtre, celui du fonctionnaire : « Si Smith, continuait-il, avait traversé la grande école de notre époque, il eût le premier condamné la tendance révolutionnaire de son œuvre, il fût devenu, comme Burke, un divin apostat [1]. » Mais Smith, du fond de sa tombe, ne pouvait faire résipiscence : Müller voyait avec deuil le siècle, jeune encore, se fourvoyer derrière cet économiste décevant, et déjà s'alignaient, devant son œil divinatoire, les futures revendications sociales : « les deux côtés de la nature humaine, le penchant à maintenir le gain, le capital, la propre situation de fortune, et d'autre part l'impulsion à créer, à acquérir par le travail, s'incarneront en deux partis, capitalistes et travailleurs, possédants et non-possédants, qui se rangeront en bataille et se détruiront réciproquement en d'inconsolables mêlées [2]. » Ces lignes sont de l'année 1820 : tandis que la Sainte-Alliance escarmouchait contre le libéralisme, Müller sentait le socialisme se préparer à naître ; et dût-il passer pour une Cassandre inutile, il voulait, en face de ce Dieu d'Etat que Gentz posait « par procédé », en face de ce Dieu des bonnes gens à qui les libéraux, par représailles, portaient leurs faciles hommages, ressusciter un Dieu plus ancien, architecte de la nature et de l'histoire, sommet de la société féodale, gardien des rapports

Savigny, voir Andler, *les Origines du socialisme d'Etat en Allemagne*, p. 36-47 (Paris, Alcan, 1897).

1. Reinhold Steig, *Heinrich von Kleist's Berliner Kämpfe*, p. 8-10.
2. Friedrich, *Ignaz von Döllinger*, I, p. 202.

sociaux, surveillant indiscret mais indispensable des opérations de crédit, contrôleur des finances publiques comme des consciences particulières, un Dieu très vigilant et même, si l'on ose ainsi dire, très entrant, mais un Dieu qui vivait, et qui faisait vivre[1].

Aimant tous quatre une certaine forme prophétique, et parfois prophétisant en effet ; ayant tous quatre conscience d'être complètement distincts de leurs contemporains, et d'être inaccessibles, de tous points, à la prise des partis qui les voulaient cataloguer ; toujours déracinés de leur époque, souvent déracinés de leurs patries, Joseph Gœrres, Frédéric Schlegel, Charles-Louis de Haller, Adam Müller, firent campagne, chacun avec sa méthode, contre l'absolutisme politique et social, sous quelque forme qu'il essayât de prévaloir. Gœrres par ses leçons de Heidelberg, Schlegel par ses productions romanesques et critiques, Müller par ses conférences sur la science et la littérature allemandes, avaient incarné le romantisme ; avec le temps, et sous l'impulsion de la foi religieuse, ils cessaient de demander au moyen âge, uniquement, des thèmes esthétiques, des amusements d'imagination, des consolations pour les malheurs de leur peuple ; ils lui demandaient des leçons d'architecture politique, des maximes de vie sociale chrétienne, des normes pour un ordre économique chrétien. Quelque fragmentaire qu'ait été leur œuvre, quelle qu'ait pu être, parfois, leur complai-

1. *Briefwechsel*, p. 220. Müller explique les connexités entre le domaine du crédit et le domaine de la foi.

sance pour les anachronismes, ils furent les précurseurs intellectuels de ce mouvement catholique-social autrichien auquel, il y a vingt-cinq ans, le baron de Vogelsang rendit une impulsion durable ; et c'en serait assez pour nous attacher à leur œuvre et nous faire retenir leurs noms. Mais leurs physionomies, replacées dans le cadre de l'histoire générale, méritent de s'y dessiner en un relief plus saillant encore. Tandis qu'en France la littérature catholique, hormis l'école menaisienne, se donna trop souvent les apparences de servir, en politique, la cause des *ultras*, et tandis que l'auteur du *Pape* était le théoricien par excellence de l'absolutisme, l'Allemagne lisait, dans les penseurs catholiques que nous venons d'observer, la condamnation de ce système politique, et l'Allemagne constatait que la pensée catholique se dérobait à l'orbite de la Sainte-Alliance. Lorsque, plus tard, une opinion populaire aura le droit d'exister, et lorsque ce droit même la rendra victorieuse, elle ne flétrira pas dans Schlegel, dans Müller, dans Haller, les complices des bureaucraties vaincues ; et quant à Gœrres, elle l'honorera comme un devancier de la victoire.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE I

DU JOSÉPHISME AUX CONCORDATS

CHAPITRE I

L'ESPRIT D'OPPOSITION DANS LA SECONDE MOITIÉ DU XVIIIe SIÈCLE : FEBRONIUS ET JOSEPH II.

CHAPITRE II

LES MÉTROPOLITAINS ALLEMANDS ET LE SAINT-SIÈGE A LA VEILLE DE LA RÉVOLUTION

CHAPITRE III

NAPOLÉON ET L'ÉGLISE D'ALLEMAGNE

CHAPITRE IV

LA RÉORGANISATION DE L'ÉGLISE D'ALLEMAGNE

LIVRE II

LA PENSÉE CATHOLIQUE ET LA PENSÉE ALLEMANDE

CHAPITRE I

ROMANTISME ET CATHOLICISME

CHAPITRE II

LES DÉBUTS DU RENOUVEAU CATHOLIQUE ALLEMAND, LE CERCLE DE MUNSTER, L'ACTION DE SAILER (1800-1820).

CHAPITRE III

LES PUBLICISTES CATHOLIQUES ET LA SAINTE-ALLIANCE

FIN DU TOME PREMIER